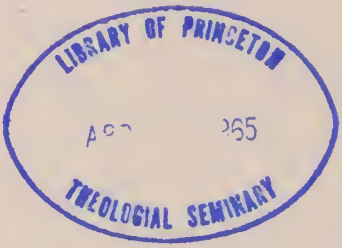


BS540
.S12

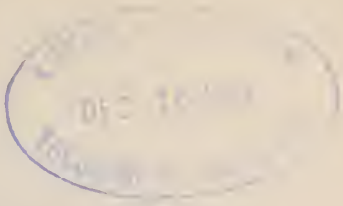
MISCELANEA BIBLICA
ANDRES FERNANDEZ

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/miscelaneabiblic00sagu

Andrés Fernández S.J.
Facultad de Teología
San Cugat del Vall
1960

LÁMINA I



MISCELANEA BIBLICA ANDRES FERNANDEZ

PREPARADA POR
JOSE SAGÜES, S. I.
SEBASTIAN BARTINA, S. I.
MANUEL QUERA, S. I.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS
Exclusiva de venta: Ediciones FAX
Zurbano, 80. — Apartado 8001
MADRID

CON CENSURA ECLESIÁSTICA

Es propiedad

Impreso en España

1961

Depósito legal: M. 8103-1961

Esta obra es el número extraordinario de la revista ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS correspondiente al vol. 34, 1960, n.os 134-135.

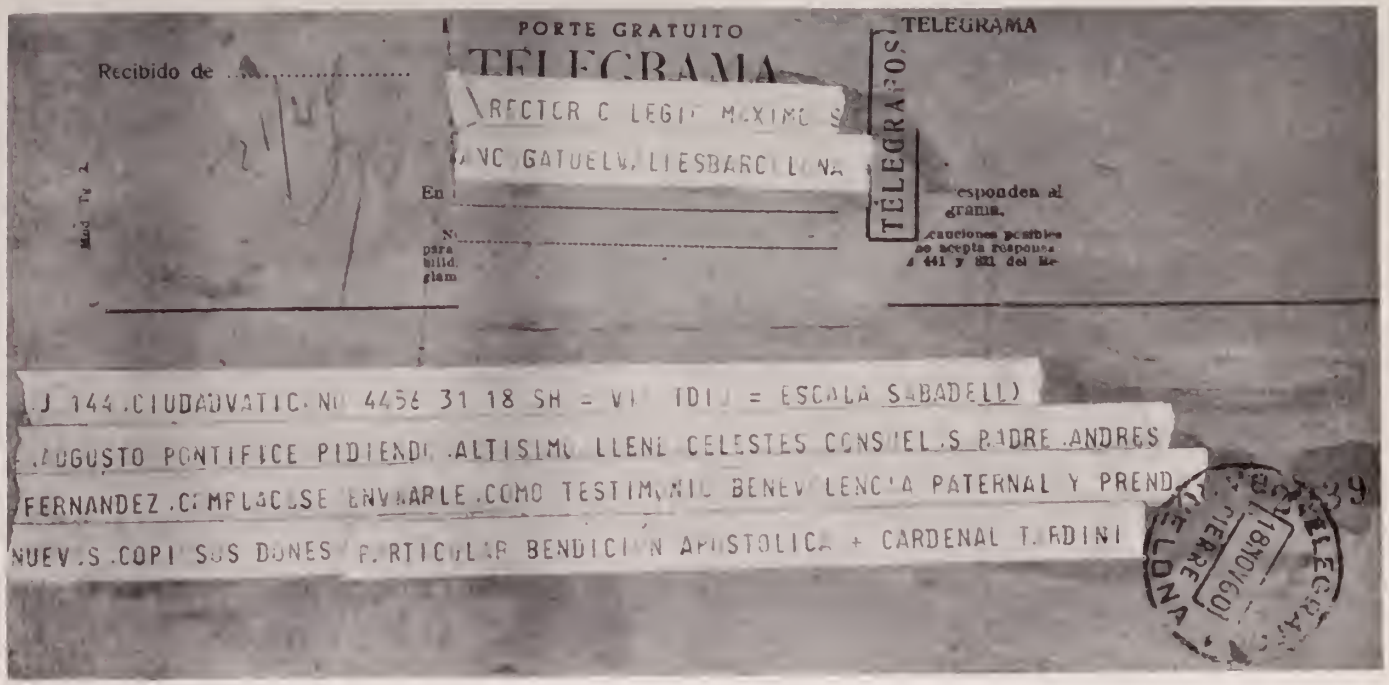
RAYCAR, S. A. Impresores. Tel. 28 98 00. Madrid

Dilecto Filio Andreae Fernández, S.J., qui nonagesimum celebrat natalem felicia cuncta precamur atque valde gratulantes in ecclesiasticis disciplinis colendis eximia sibi lecta merita, solatii pignus, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Ex Aedibus Vaticanis, die XV m. decembris a. MCMLX.

Joannes XXIII

P.P.



Telegrama de felicitación que Su Eminencia el cardenal TARDINI envió en nombre de S. S. el Papa Juan XXIII al P. Andrés Fernández, S. I., con motivo de su nonagésimo cumpleaños (15-XII-1960).

LÁMINA III

El Cardenal Arzobispo de Toledo
Primado de España

felicita muy cordialmente al Rdo. P. Andrés
Fernández de la Compañía de Jesús al cumplir
su nonagésimo año y se une a su acción
de gracias por su dilatada vida religiosa que
le ha concedido muy llena de frutos por sus
enseñanzas en el Pontificio Instituto Bíblico
y por sus publicaciones exegéticas.

Muy afectuosamente en el Señor le
bendice y a sus oraciones y sacrificios se encomienda

† Enrique, Cardenal Pla y Deniel
Arzobispo de Toledo

Toledo 8 de diciembre de 1960

El Cardenal Arzobispo de Tarragona

Tarragona, 1o de diciembre, 1960

Rdo. P. Victor Blajot, S. J., Rector del
Colegio Máximo
San Cugat del Vallés

Muy estimado en el Señor: Enterado de que el Rdo. P. Andrés Fernández, mi antiguo profesor en el Instituto Bíblico de Roma, celebrará próximamente su 9o cumpleaños, y que con tal motivo se le prepara un cálido homenaje, por muchos títulos debido, ciertamente, deseo hacerle llegar, por medio de estas líneas, mi felicitación más cordial, con ofrecimiento de mis oraciones y ruego de las suyas.

Recuerdo todavía algunas de sus frases en clase, y han pasado ya casi cincuenta años... De manera especial conservo viva aquella expresión suya de bondad que le hacía captarse el cariño y respeto de sus alumnos, a los que convertía en auténticos colaboradores, anticipándose a la teoría pedagógica hoy tan en boga.

Trabajador incansable en la viña predilecta del Señor, que son sin duda las Sagradas Escrituras, con una lectura y dilatada actuación de cátedra y una valiosa producción científica, a parte su importantísima labor en cargos de gobierno y dirección, ni a los noventa años se ve todavía jubilado.

El P. Fernández es sin duda una de las figuras más preclaras de la Compañía de Jesús en los últimos tiempos,

tanto por su laboriosidad y talento, como por su exquisita personalidad y su ejemplaridad sacerdotal; de ahí el merecido tributo de afecto y admiración que le será rendido, no solo por sus numerosos discípulos y amigos, sino por el selecto grupo de intelectuales, nacionales y extranjeros, que tomarán parte en el homenaje.

Modestamente se une a todos, con una especial bendición para el querido Profesor, su affmo in Corde Jesu

+Benjamín Card. de Arriba y Castro
Arz. de Tarragona

+

EL CARDENAL ARZOBISPO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Rvdo. P. Director de "Estudios Eclesiásticos"

Oña

Mi querido Padre:

Me entero con placer de que la prestigiosa Revista por V. R. tan acertadamente dirigida, va a publicar un volumen "Miscelánea", dedicado al R. P. Andrés Fernández, S.I., al cumplir el nonagésimo aniversario de su nacimiento.

Discípulo del P. Fernández en el Pont. Instituto Bíblico de Roma, conservo hacia él desde entonces una profunda admiración al sabio Maestro y un sincero cariño al prudentísimo orientador de mis modestas actividades de aquellas fechas. No olvidaré jamás aquellas lecciones suyas tan rigurosamente científicas, tan estrictamente metódicas, [illegible] interés, con que nos deleitaba, haciéndonos percibir el regalado gusto de la Palabra de Dios. No se borrará de mi recuerdo el interés que demostraba por sus discípulos, a los que prodigaba las más delicadas atenciones.

La actuación del P. Fernández en el Instituto Bíblico y sus interesantísimas publicaciones, [illegible] tan alto [illegible] el nombre de España, le hacen altamente acreedor al homenaje, que van a rendirle, al que me adhiero de todo corazón, pidiendo al Altísimo prolongue la vida y colme de gracias al querido Maestro.

Le saluda y bendice afectuosamente en el Señor

+ Fernando, Card. Quiroga
Arzbpo. de Santiago

LÁMINA VII

Palabras del Excmo. Sr. Dr. D. Gregorio Modrego Casáus,
Arzobispo-Obispo de Barcelona.

Los discípulos, admiradores y amigos del P. Andrés Fernández, S. J., proyectan tributarle un homenaje con motivo de los noventa años de su edad. Bien lo merece el ejemplar religioso e insigne escritor bíblico.

Con admiración y cariño me uno al coro de merecidísimos loores. Bien sabe Dios con cuán viva complacencia lo hago.

No tuve la suerte de ser su discípulo, en el estricto sentido de esa palabra; pero en sus enjundiosos escritos, en sus conferencias científicas, en sus amenas conversaciones y en su correspondencia epistolar, mucho pude aprender.

Le conocí en Roma. Hacía poco que el Papa Pío X, con oportuna inspiración había creado el Instituto Bíblico, del que

el P. Fernández fue ilustre Profesor y sucesivamente Vice-Rector y Rector. Allí oí sus muy sabrosas Conferencias sobre temas bíblicos que impresionaron gratamente mi espíritu de joven seminarista, admirando su equilibrio espiritual, su doctrina y claridad de exposición.

Joven Profesor 3º de Sda. Escritura en el Seminario de Barcelona, recibí del P. Fernández sus pocas cartas que a la vez que me deleitaron, me orientaron para trabajar con plena fidelidad a las más segura y depurada tradición en un campo tan peligroso como el de los estudios bíblicos.

Desde Palestina luego, a donde fue destinado como Rector de la Domus Hierosolymitana que allí posee la Compañía de Jesús continuó nuestra comunicación, siempre grata e instructiva.

Ha dispuesto finalmente la Providencia que hace años hayamos venido a vernos y tratarnos en S. Cugat del Vallés donde tienen su Colegio Máximo los P.P. Jesuitas. Aquí reside, trabaja y enseña verbo et opere el P. Fernández, con espíritu joven no obstante el peso de los años.

¡Qué agradables e instructivas son sus conversaciones en mis visitas a su residencia!

¡Ad multos annos! Tus deseos y esperanza puedo alimentar, al verte en buen estado de salud, tan bien empleada a mayor gloria de Dios y servicio de Santa Iglesia. Dominum conservet tuum

Barcelona, 21-11-1960.

† Gregorio, Cerzobispo-Obispo de Barcelona

R. P. Andrés Fernández Truyols, S. J. (1870-1960)

15 diciembre 1870, 23 diciembre 1894, 12 enero 1895, octubre 1901.

Cuatro fechas escuetas que marcan cuatro mojones importantes en la vida del eminente escriturista R. P. Andrés Fernández Truyols, S. J., y que consideradas al finalizar 1959 encierran 89 años de vida, 65 de sacerdocio, otros tantos de vida religiosa y 58 dedicados a los Estudios Bíblicos. Los números fríos se han convertido en una corriente de vitalidad que comenzó poco antes del último cuarto del siglo XIX y ha continuado sin interrupción hasta el momento actual.

Manacor, en la pacífica y soleada Mallorca, le vio nacer, acogió sus primeros pasos y le prodigó sus primeros estudios. Palma le ofreció su Seminario cuando contaba solamente 14 años, y diez años más tarde, en la intimidad de la capilla privada del Palacio Episcopal, le ungía Sacerdote del Todopoderoso. El nuevo Presbítero subía las gradas del altar y con la Víctima divina se inmolaba a sí mismo en perpetuo holocausto renunciando a todas las cosas, con los seres más queridos, y seguía las pisadas de Jesús: no había todavía pasado un mes cuando franqueaba el portalón del Palacio del Santo Duque, S. Francisco de Borja, para dar allí comienzo a su nueva vida de Jesuíta. A los pocos meses de su noviciado dispusieron los Superiores que pasara al de Veruela (Zaragoza), en donde permaneció hasta 1899 repasando los estudios de letras humanas y Filosofía. Durante este primer período de su formación religiosa y perfeccionamiento de su cultura científico-eclesiástica gozó de la compañía de condiscípulos que habían de ser un día lumbreras, como él, en diversos ramos del saber, de la predicación o habían de distinguirse por sus relevantes dotes de gobierno. Entre los primeros cabe señalar a sus connovicios los PP. Francisco Marxuach, de talento agudo y penetrante, dedicado siempre a la enseñanza de la Filosofía y Teología; Eugenio Saz, notable investigador en Química, autor de la teoría de las valencias positivas y negativas; Miguel Selga, Director del Observatorio de Manila; Ramón Orlan-

dis, ingenio profundo, fundador de «Schola Cordis Iesu» y de la revista «Cristiandad»; Juan Rovira, escriturista, gran conocedor de lenguas orientales e intérprete del poema babilónico Enuma Eliš; José M.ª Bover, cuya memoria permanece todavía fresca entre los biblistas y mariólogos después de cinco años de su muerte; Fernando Fuster, moralista y canonista de renombre. Al lado de estos insignes varones podríamos poner una larga lista de los que se distinguieron en la viña del Señor por sus trabajos apostólicos en diversas partes del mundo, de los cuales algunos murieron heroicamente y aun dieron su sangre por Cristo.

Los dos cursos, 1899-1900, 1900-1901, los pasa en Tortosa repasando la Teología, en donde entre otros compañeros se encuentra con el célebre Canonista P. Pedro Vidal, sucesor del R. P. Francisco Wernz en la cátedra de la Universidad Gregoriana de Roma. Con el verano de 1901 da por terminada la época de su formación religiosa y eclesiástica. Durante ella había tenido profesores, de los que siempre conservará un grato recuerdo y con los que el P. Fernández se sentirá muy unido; los PP. Juan Guim, Narciso Noguer, Juan de Abadal, etc.

La aptitud que el P. Fernández manifestaba para los estudios y su criterio recto, ponderado e investigador movieron a los Superiores a dedicarlo al campo de los estudios de Sagrada Escritura. Para ello le enviaron a Inglaterra, en donde durante un bienio se le encuentra en St. Mary's College (Canterbury, Kent) entregado por completo a la especialización escriturista. Un trienio más pasará en las Islas Británicas, pero ahora en calidad de Profesor de Sagrada Escritura y lengua hebrea, en St. Beuno's College (St. Asaph, North Wales). Los cinco años transcurridos en país protestante le sirven maravillosamente para ser testigo del desenvolvimiento de aquellos nuevos cauces de los estudios bíblicos, que desembocaría en la llamada «cuestión bíblica» y que tanto había de agitar a los católicos. Ya se hablaba entonces de conservadores y de innovadores, y al propio P. Fernández le preguntaron en cierta ocasión cándidamente a qué clase pertenecía. A lo que él respondió con su acostumbrada mesura e imperturbabilidad: «V. R. pregunte; yo contestaré a sus respuestas; y entonces V. R. mismo fórmese el juicio que le parezca que yo merezco».

Con una excelente formación escriturista y con unos conocimientos abiertos volvió a su Provincia jesuítica de Aragón el nuevo Profesor para explicar la Sagrada Escritura y enseñar la lengua hebrea en el Teologado de Tortosa. No fue muy larga la estancia del nuevo Profesor en su Patria, y, sin embargo, la huella que dejó fue muy profunda y perduró largos años. El fue quien inició en los Estudios bíblicos a sus mejores discípulos en la materia, los PP. Juan Rovira y José M.ª Bover; él les abrió los amplios horizontes de su equilibrado pensamiento y él continuó alentándoles durante los largos años de sus respectivos magisterios.

En 1909, S. S. el Papa Pío X confiaba a la Compañía de Jesús el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y el P. General destinaba al mismo aquellos Profesores que juzgaba reunían las mejores condiciones que tal encomienda exigía. Uno de los designados fue el P. Fernández, el cual tomó inmediatamente posesión de su nuevo cargo, y en el curso siguiente, 1910-1911, ya ostentaba el cargo de Vice-Presidente para ser elevado tres años después al de Vice-Rector (1914-1917) y luego al de Rector (9 dic. 1918-5 julio 1924). En el Instituto Bíblico de Roma continuó con sus clases de exegética, y en 1913 se inició en un nuevo campo en que había de llegar a ser una eminencia: la geografía bíblica. En efecto, en 1913 el Instituto Pontificio organizó su primer viaje de estudios al Oriente Bíblico, y el P. Fernández formó parte de esa primera expedición. Era la primera vez que pisaba la Tierra Santa, aquella Tierra que había hospedado a Jesús y que también había de ser para el P. Fernández mansión durante largos años (1929-1947).

El Pontificio Instituto Bíblico de Roma fundó una especie de Sucursal en Jerusalén para estudiar más de cerca y sobre el terreno aquel país que había sido la cuna de los personajes bíblicos y en donde se habían desarrollado casi todos los acontecimientos que nos cuentan los Sagrados Libros. Muy pronto fue destinado el P. Fernández a Jerusalén. Las fotografías que de él conocemos, pertenecientes a esta etapa de su vida y actividades, nos le muestran vestido de blanco, con un paño blanco en la cabeza o con un salakof, acompañado de nativos palestinenses o de personajes científicos, visitando y examinando las excavaciones y hallazgos arqueológicos que se iban practicando. A través de sus frecuentes cartas podríamos seguir los diferentes itinerarios científicos que el P. Fernández emprendía. Uno de sus grandes amigos y compañeros de fatigas fue el R. P. Buenaventura Ubach, O. S. B., a quien hace poco se nos llevó Dios de este mundo.

Sus viajes por el Oriente merecen especial atención. Tomó parte en el primer viaje oficial del Pontificio Instituto Bíblico, en 1913, en el que participaron los que hoy son ilustres purpurados de la Iglesia, Ruffini y Testa. Recorrieron a caballo Siria, Palestina y Egipto; pero el P. Fernández tuvo que quedarse en el Cairo hasta marzo del año siguiente, después de haber vencido penosamente una fuerte infección tifoidea. En abril de este mismo año, acompañado del P. L. Szczepański, va hasta Beisán y Acco. Pasada la primera guerra mundial reanuda sus viajes esporádicos. Hacia 1930 coopera eficazmente con el P. A. Mallon (Verbum Domini 11, 32), hasta que a partir del mes de agosto de 1939 (Biblica 20, 473) dirige personalmente los viajes oficiales del Pontificio Instituto Bíblico. Desde entonces, docenas de veces recorre toda la Palestina a caballo y a pie. Estudia la Transjordania; llega hasta las riberas del Eufrates.

Tal vez la intensidad de la luz del Oriente fatigó con dureza la

vista del P. Fernández; y esto motivó que, de edad ya bastante avanzada, se pensase en su traslado a Europa (por lo menos temporalmente). Delicadas operaciones quirúrgicas en ambos ojos le restablecieron bastante la vista muy perdida, pero no le han permitido ya leer más con aquella holgura con que solía devorar toda suerte de revistas y libros científicos. Ello no obstante no le impide seguir todavía el movimiento científico y continuar en su labor metódica y constante.

Hasta hace muy pocos años, a su vuelta de Palestina, volvió a la cátedra de Sagrada Escritura en la Facultad teológica en la que había enseñado hacía 40 años, pero que se encontraba en Sarriá (Barcelona) y no en Tortosa como antes. Volvió a Roma, a su Pontificio Instituto Bíblico, en donde trabajó intensamente en la preparación de una Geografía Bíblica; pero el estado de su vista le obligó a volver a España. De nuevo se incorporó en el claustro de Profesores de la Facultad de Teología (trasladada de Sarriá a San Gugat del Vallés, Barcelona), aunque más bien en calidad de escritor que de Profesor.

Bibliografía.—Tal vez alguien quedará un poco defraudado al leer la lista bibliográfica del P. Fernández. A un nombre tan conocido parece que le habría de corresponder una larga lista de escritos. Reciente está todavía la memoria del anteriormente mencionado P. José M.ª Bover, cuyos escritos (artículos de revistas) alcanzan la cifra superior al 300 y cuyos libros pasan de 30.

Es un error medir la prestancia de una persona por el número de sus escritos. Son a veces los escritos, por su número, los que dan fama a un autor, quien quizás no se la merece plenamente. Por el contrario, circunstancias especiales de tiempo, ocupaciones, dificultades, o simplemente de carácter y temperamento, reducen a escasas páginas la producción literaria de Profesores y científicos eminentes.

El P. Fernández se ha colocado siempre en el límite de la discreción, y en este límite se encuentra el número de su producción científica. Ni mucho ni poco; ni demasiada profusión ni excesivo mutismo. Quien conozca al P. Fernández puede juzgar lo que le representa un artículo de pocas páginas: lecturas abundantes y detenidas, horas y más horas de pensar, confrontación de citas, comparaciones de ideas o de pasajes bíblicos, ponderación de las premisas y de sus consecuencias, etc. Todo esto es debido a su temperamento reposado y a su espíritu crítico, rayano en el hipercriticismo. Es evidente que con un espíritu de esta índole no se concilia la vulgarización facilona y rápida de quien escribe a vuelapluma sobre aquellos asuntos que domina.

La lista de escritos del P. Andrés Fernández la publicó ya en 1944 el R. P. Agustín Arce, O. F. M.[1], con ocasión de las bodas de oro

[1] P. Arce, O. F. M., A., *Vida y escritos del P. Andrés Fernández*, Jerusalén, 1944, Imp. «Carmel du Pater» (en castellano, francés e inglés).

de la ordenación sacerdotal del homenajeado. Nosotros la hemos revisado y completado con los artículos, posteriormente escritos y con algunas producciones literarias que habían escapado a la investigación bibliográfica del P. Arce. Hemos añadido también las recensiones o críticas de libros, algunas de las cuales son de cierta importancia y extensión.

Para mayor claridad clasificamos los escritos en: 1. Libros; 2. Opúsculos; 3. Artículos; 4. Cartas; 5. Manuscritos; 6. Recensiones o críticas de libros. La numeración (para los cinco primeros apartados) será seguida, pero dentro de cada apartado irá también señalada entre paréntesis su enumeración propia.

SIGLAS

Bibl	=	Biblica (Roma).
CivCatt	=	La Civiltà Cattolica (Roma).
CulBibl	=	Cultura Bíblica (Segovia).
CulSoc	=	Cultura Social (Manila).
DocCath	=	La Documentation Catholique (París).
EstBibl	=	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstEcl	=	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
HechDich	=	Hechos y Dichos (Bilbao-Zaragoza).
Ich	=	Ichthys (Buenos Aires).
Juv	=	Juventus (Barcelona).
Llu	=	Llull (Palma de Mallorca).
RF	=	Razón y Fe (Madrid).
SalTer	=	Sal Terrae (Santander).
TierSan	=	Tierra Santa (Jerusalén).
VerDom	=	Verbum Domini (Roma).

1. Libros

1. *Breve Introducción a la Crítica Textual* [en: Estudios de Crítica Textual y Literaria, fasc. 1]. 24 × 15; Roma, Pont. Inst. Bibl., 1917; XII-152 pp.
2. *1 Sam. 1-15. Crítica Textual* [en: Estudios de Crítica Textual y Literaria, fasc. 2]. 24 × 15; Roma, Pont. Inst. Bibl., 1917; VIII-193 pp.
3. *Hermeneutica* [en: Institutiones Biblicae scholis accommodatae. I, De Scriptura in universum, p. 293-430]. 23 × 16; Roma, Pont. Inst. Bibl., 1925, 137 pp.
   Ed. 2.ª revisada, Roma, 1927, 137 p. [293-430].
   Ed. 3.ª revisada, Roma, 1929, 138 p. [377-515].
   Ed. 4.ª revisada, Roma, 1933, 129 p. [377-506].
   Ed. 5.ª revisada, Roma, 1937, 123 p. [339-462].
   Ed. 6.ª revisada, Roma, 1951, 146 p. [363-509].

4. *Problemas de Topología Palestinense* [en: Colectánea Bíblica. Serie científica de comentarios y monografías referentes a la S. Escritura]. 25 × 16; Barcelona, Gili, 1936; IV-224 pp.
5. *Commentarius in Librum Iosue* [en: Cursus Scripturae Sacrae, ser. II, vol. 5]. 25 × 16; Paris, Lethielleux, 1938; XVIII-291 pp.
6. *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* [en: Colectánea Bíblica, 3]. 19 × 12; Madrid, B. A. C., 1948; LVI-620 pp.
7. *Comentario a los Libros de Esdras y Nehemías* [en: Colectánea Bíblica, 4]. 23 × 16; Madrid, Cons. Sup. Inv. Cient., 1950; XXIV-459 pp.
8. *Jesucristo. Vida, doctrina, milagros* (edición popular de la *Vida de Jesucristo*). 25 × 13; Barcelona, Obra Cultural, 1950; 333 pp.

8a. *Episodios Bíblicos*. 16 × 11; Bilbao, El Mensajerero del C. de Jesús, 1950; 192 pp. [Publicado primeramente en tres fascículos de De Broma y de Veras, nn. 454, 455, 456; Cf. opúsculos 28, 29, 30].

9. *Geografía Bíblica* (*El País de Jesús*). 17 × 13; Barcelona, Vilamala, 1951; XXII-151 pp.
10. *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. 2.ª edición muy revisada [en: Colectánea Bíblica, 3]. 19 × 12; Madrid, B. A. C., 1954; XXXIV-768 pp.

10a. *Vita di Gesù Cristo. Con prefazione di A. Vaccari.* (Traducción italiana de la 2.ª ed. de la *Vida de N. S. Jesucristo,* por Domenico Frangipane). 25 × 16; Roma, Librería dello Stato, 1954; XVI-582 pp. (Se está preparando la *segunda edición* de esta traducción italiana).

10b. *The Life of Christ.* (Traducción inglesa de la 2.ª edición de la *Vida de N. S. Jesucristo,* por Paul Barret, O. F. M. Cap.). 24 × 13; Westminster, Maryland, The Newman Press, 1958; XX-820 pp. (En noviembre del mismo año apareció la *segunda edición* inglesa, y está en prensa la *tercera*).

11. *Isabel, la Católica.* 16 × 12; Gráficas Casulleras, Barcelona, 1960; 102 pp.

2. Opúsculos

12. (1) Colección: Hacia el Oriente: 15 × 10; Roma, Pont. Inst. Bibl.; 1917:
    1. *Damasco.* 18 pp.
13. (2) 2. *Cesarea de Filippo.* 20 pp.
14. (3) 3. *Tiberíades.* 20 pp.

12a, 13a, 14a. Traducción italiana de esos tres opúsculos, con el título Dall'Oriente.

15. (4) COLECCIÓN: FLORILEGIO BÍBLICO: 17 × 12; Jerusalén, Imp. PP. Franciscanos:
1. *David fugitivo y triunfador.* 55 pp., 1939.
16. (5) 2. *El Profeta Isaías, Caudillo y Salvador de su pueblo.* 63 pp., 1940.
17. (6) 3. *A orillas del Lago. En Betania y Betfage.* 48 pp., 1940.
18. (7) 4. *Un hombre de carácter, Nehemías.* 48 pp., 1940.
19. (8) 6. *Urías, noble víctima del deber.* 48 pp., 1940.
20. (9) 7. *En pos de Jesús. El hijo de la viuda. En Magdala. En Cafarnaúm. En Wady el-Hamam.* 48 pp., 1940.
21. (10) 8. *El problema de la responsabilidad individual en el Profeta Ezequiel.* 48 pp., 1940.
22. (11) 9. *El Cisma de Siquén. «Todo reino dividido será devastado».* 48 pp., 1940.
23. (12) 10. *Hospitalidad Oriental. «In coenaculo superiori». En la antigua Fasaelis. En Sanur. En la antigua Qadesh.* 56 pp., 1940.
24. (13) 11. *El anciano Helí.* 48 pp., 1940.
25. (14) 12. *Entre beduínos. La beduína Jael. Una diócesis beduína. En los tabernáculos de Jacob. En Wady el-Fawar.* 48 pp., 1940.
26. (15) 13. *Los diálogos de Jesús. Junto al pozo de Jacob. Una lección de humildad. En la fiesta de los Tabernáculos. El buen Amigo.* 48 pp., 1940.
27. (16) *Episodios Bíblicos (Primera Serie).* 12 × 16; De Broma y de Veras, n. 454, Bilbao, 1950; 64 pp.
28. (17) *Episodios Bíblicos (Segunda Serie).* 12 × 16; De Broma y de Veras, n. 455, Bilbao, 1950; 63 pp.
29. (18) *Episodios Bíblicos (Tercera Serie).* 12 × 16; De Broma y de Veras, n. 456, Bilbao, 1950; 61 pp. [Los tres opúsculos de *Episodios Bíblicos* se publicaron, con el mismo título, en un librito; cfr. n. 8a].

3. ARTÍCULOS

30. (1) *The historical and dogmatical sense in Holy Scripture:* The Ecclesiastical Review 33, 1905, 113-127.
31. (2) *La religión premosaica en Israel:* RF 34, 1912, 5-17, 413-424.
32. (3) *I sacrifici privati nella legislazione mosaica:* CivCatt 1913-2, 277-291.
33. (4) *Crítica literaria sobre el primer libro de Samuel, c. 1-7:* RF 36, 1913, 141-147.

34. (5) *La inmortalidad del alma en el Antiguo Testamento:* RF 36, 1913, 316-333.
35. (6) *La retribución de la otra vida en el Antiguo Testamento:* RF 37, 1913, 141-158.
36. (7) *Nota sobre un pasaje del primer libro de los Reyes (1 Sam 6, 15):* RF 40, 1914, 469-472.
37. (8) *Isaías, Profeta y estadista:* RF 45, 1916, 141-154, 177-288.
38. (9) *La Crítica reciente y el Pentateuco:* Bibl 1, 1920, 173-210.
38a. *Problème d'exégèse: La critique récente et le Pentateuque:* DocCath, 81, 1920, 226-240. [Traducción francesa del artículo anterior].
39. (10) *A propósito de un artículo:* Bibl 1, 1920, 376-378.
40. (11) *Jud 5, 12:* Bibl 2, 1921, 61-65.
41. (12) *El Profeta Ageo 2, 15-18 y la fundación del segundo Templo:* Bibl 2, 1921, 206-215.
42. (13) *Epoca de la actividad de Esdras:* Bibl 2, 1921, 424-447.
43. (14) *Ego protector tuus sum (Gen 15, 1):* VerDom 1, 1921, 25-27.
44. (15) *Diliges amicum tuum sicut teipsum (Lev 19, 18):* VerDom 1, 1921, 27-28.
45. (16) *Diligite inimicos vestros:* VerDom 1, 1921, 39-42.
46. (17) *Quid de Deo senserit Jephte (Jud 11):* VerDom 1, 1921, 77-81.
47. (18) *Votum Jephte:* VerDom 1, 1921, 104-108.
48. (19) *Da mihi animas, cetera tolle tibi (Gen 14, 21):* VerDom 1, 1921, 146-147.
49. (20) *Vetus Testamentum populo a concionatore propositum:* VerDom 1, 1921, 199-205.
50. (21) *An peccaverit Jephte in voto faciendo et exsequendo:* VerDom 1, 1921, 299-304.
51. (22) *¿Es el Eclesiastés una versión?:* Bibl 3, 1922, 45-50.
52. (23) *Aspecto moral de la conquista de Canaán:* Bibl 3, 1922, 145-164.
53. (24) *El castigo de los hijos por los pecados de los padres:* EstEcl 2, 1923, 419-426.
54. (25) *¿Existieron en Israel los sacrificios humanos autorizados por la Ley?:* EstEcl 2, 1923, 443-444.
55. (26) *Gen 1, 1. In principio creavit Deus caelum et terram:* VerDom 3, 1923, 13-20.
56. (27) *Gen 1, 5. Factumque est vespere et mane, dies unus:* VerDom 3, 1923, 89-91.
57. (28) *Ps 131, 1. Memento, Domine, David et omnis mansuetudinis eius:* VerDom 3, 225-231.
58. (29) *El ḥerem bíblico:* Bibl 5, 1924, 2-25.

59. (30) *De mente S. Augustini relate ad unitatem sensus litteralis:* VerDom 7, 278-284.
60. (31) *Brevis animadversio relate ad modum proponendi quaestionem de inspiratione verbali:* VerDom 7, 1927, 308-309.
61. (32) *Justos por pecadores:* Ich 7, 1928, 107-114, 175-181.
62. (33) *A Cafarnaúm en barca:* Ich 8, 1929, 161-164.
63. (34) *Entrada solemne del Delegado Apostólico de Palestina en la Basílica del Santo Sepulcro:* Llu 9, 1929, 97-99.
64. (35) *Hospitalidad oriental:* Ich 9, 1930, 313-318.
65. (36) *El Monte Tabor:* Ich 9, 1930, 475-482.
66. (37) *Hortus conclusus:* Llu 10, 1930, 63-65.
67. (38) *Desde las cercanías de Belén:* Llu 10, 1930, 194-196.
68. (39) *Crítica histórico-literaria de Jos 3, 1-5:* Bibl 12, 1931, 93-98.
69. (40) *La Patria del Profeta Samuel:* Bibl 12, 1931, 119-123.
70. (41) *El atentado de Gabaa. Crítica histórico-literaria de Jud 19, 21:* Bibl 12, 1931, 297-315.
71. (42) *En la región de Suez:* EstBibl 2, 1931, 130-141.
72. (43) *En la antigua Efrén:* EstBibl 2, 1931, 222-228.
73. (44) *El paso difícil del ejército asirio (Is 10, 28):* EstEcl 10, 1931, 339-348.
74. (45) *Los ritos en Tierra Santa:* Ich 10, 1931, 317-322.
75. (46) *Desde Belén:* Ich 10, 1931, 470-474.
76. (47) *La noche del Jueves Santo en Getsemaní:* Llu 11, 1931, 71-73.
77. (48) *Hospitalidad Oriental:* Llu 11, 1931, 191-193.
78. (49) *Gen 12, 3. In te benedicentur universae cognationes terrae:* VerDom 11, 1931, 137-140.
79. (50) *Gen 12, 3. Benedicentur in* SEMINE TUO *omnes gentes:* VerDom 11, 1931, 161-164.
80. (51) *Duplex Israel: carnalis et spiritualis:* VerDom 11, 1931, 230-232.
81. (52) *Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam (Gen 15, 6):* VerDom 11, 1931, 326-330.
82. (53) *Achab et Iosaphat in area iuxta ostium portae Samariae (3 Reg 22, 10):* VerDom 11, 1931, 362-365.
83 (54) *El límite septentrional de Banjamín,* a) *Jos 18, 12-13;* b) *Jos 16, 1-2:* Bibl 13, 1932, 49-60.
84. (55) *¿Hubo éxodo premosaico? ¿Estaba Palestina habitada por israelitas durante la estancia de Israel en Egipto?* EstBibl 3, 1932, 161-175.
85. (56) *La Sabiduría en Prov 8, 22-31:* EstEcl 11, 1932, 263-267.
86. (57) *Velada literario-musical junto al Lago de Tiberíades:* Llu 12, 1932, 49-52.

87. (58) *Fides et opera apud S. Paulum et S. Jacobum:* VerDom 12, 1932, 177-180.
88. (59) *Templum* BAAL-BERITH *apud Sichem:* VerDom 12, 1932, 254-256.
89. (60) *Los límites de Efraín y Manasés:* Bibl 14, 1933, 22-40.
90. (61) *¿Fué Jericó tomada por Josué?:* EstEcl 12, 1933, 100-113.
91. (62) *Alianza patriarcal, sinaítica, mesiánica (Promesa, ley, gracia):* EstEcl. 12, 1933, 433-448.
92. (63) *En Sanur: La valiente Judith:* Llu 13, 1933, 226-230.
93. (64) *El Santuario de Dan. Estudio crítico-exegético sobre Jud 17-18:* Bibl 15, 1934, 237-264. [Reproducido en Miscellanea Bíblica, Roma, 1934, I, 117-144].
94. (65) *Lugar de una aparición del Salvador:* CulSoc 1934, 283-286.
95. (66) *La toma de Hai (Jos 7-8, 29):* EstBibl 4, 1934, 407-414.
96. (67) *Excavaciones del Pontificio Instituto Bíblico en el valle del Jordán:* Juv 1934, 158-162.
96a. *Problemas de Topografía Palestinense: Jerusalén:* EstEcl 13, 1934, 6-72. [Es el cap. 9 del libro Problemas de Topografía Palestinense, Barcelona, 1936, pp. 139-196].
97. (68) *Mensa Christi:* Llu 14, 1934, 94-96.
98. (69) *La voz* גדר [*gader*] *en Esdr. 9, 9:* Bibl 16, 1935, 82-84.
99. (70) *La Arqueología y el Exodo:* EstEcl 14, 1935, 113-116.
100. (71) *Tierra Santa:* HechDich 1, 1935, 9-13.
101. (72) *Asamblea Sacerdotal en Jerusalén:* HechDich 1, 1935, 148-150.
102. (73) *Patriarcado Latino de Jerusalén:* HechDich 1, 1935, 269-274.
103. (74) *Israel en Palestina:* HechDich 2, 1935, 21-26, 321-326.
104. (75) *Dos matrimonios musulmanes:* Llu 15, 1935, 263-266.
105. (76) *Una colonia Hispano-Americana en Michmas:* TierSan 15, 1935, 41-46.
106. (77) *Indole y autenticidad del decreto de Ciro (Esd 1, 1-4):* EstBibl 6, 1936, 17-25.
107. (78) *La oda triunfal de Débora:* EstEcl 15, 1936, 5-46.
108. (79) *Las excavaciones en Teleilat Ghassul:* HechDich 3, 1936, 1-9.
109. (80) *Católicos y Judíos en Palestina:* HechDich 3, 1936, 267-276.
110. (81) *Dans les «Arbot Moab»:* La Palestine (Jerusalem) 15, 1936, 137-140, 155-158, 167-175.
111. (82) *Recuerdos de paz y de guerra (Quarn-Hattin):* TierSan 16, 1936, 139-144.
112. (83) *Judíos o musulmanes:* HechDich 4, 1937, 12-23.

113. (84) *Esdr 9, 9 y un texto de Josefo:* Bibl 18, 1937, 207-208.
114. (85) *El conflicto actual de Palestina:* RF 114, 1938, 100-109.
115. (86) *Los dos ideales:* SalTer 26, 1938, 124-127.
116. (87) *A orillas del Lago: Pasce agnos meos, pasce oves meas:* Excelsior (Palma de Mallorca) n. 48, 1939, 6-7; n. 49, 1939, 6-7.
117. (88) *Un nuevo aspecto del problema árabe-judío:* HechDich 8, 1939, 602-610.
118. (89) *Jornada franciscana:* Almanaque de Tierra Santa (Jerusalén) 19, 1940, 41-46.
119. (90) *Desde Palestina:* HechDich 8, 1940, 135-137.
120. (91) *Desde Tierra Santa:* HechDich 8, 1940, 213-216.
121. (92) *Palestina: El decreto sobre venta de tierras a los judíos:* HechDich 8, 1940, 257-263.
122. (93) *Centros Culturales de Jerusalén:* CulBibl 5, 1948, 27-31.
123. (94) *Viaje desde Jerusalén a Cafarnaúm:* CulBibl 5, 1948, 47-52.
124. (95) *Fecha del nacimiento de Cristo:* CulBibl 6, 1949, 356-358.
125. (96) *Sensus typicus. Sensus plenior:* Bibl 33, 1952, 526-528.
126. (97) *La Basílica del Santo Sepulcro:* EstEcl 26, 1952, 385-386.
127. (98) *Sentido plenior, literal, típico, espiritual:* Bibl 34, 1953, 299-326.
128. (99) *Nota referente a los sentidos de la Sagrada Escritura:* Bibl 35, 1954, 72-79.
129. (100) *El Ṣinnor (2 Sam 5, 6-8):* Bibl 35, 1954, 217-222.
130. (101) *Geographica. Ḥefer; Migrón; el Gran Bamah de Gabaón:* Miscellanea Biblica B. Ubach (Montserrat): 1954, 137-145.
131. (102) *Apostillas relativas a los sentidos bíblicos:* Bibl 37, 1956, 184-198.

4. Cartas

132. (1) *De Roma a Palestina,* Cartas y Noticias edificantes de la Provincia de Aragón, 1914, n. 1, 233-283 [10 largas cartas en que cuenta el viaje a Palestina: 1913: Beyruth 18 sept., Kesba (Siria) 20 sept., Líbano 22 sept., Damasco 25 sept., Cesarea de Filippo 27 sept., El Sahan (Ard el-Huleh) 28 sept., Tiberíades 1 oct., Monte Tabor 2 oct., Nazareth 4 oct., Cairo 20 enero 1914].
133. (2) *Sobre el Pontificio Instituto Bíblico de Roma,* Cart. edif. de la Prov. de Aragón, 1915, n. 2, 187-190. [Roma, 29 dic. 1915].
134. (3) *Varias noticias referentes al Pontificio Instituto Bíblico,*

Cart. edif. de la Prov. de Aragón, 1920, 316-319 [Roma, 10 jun. 1919].

135. (4) *Noticias del Instituto Bíblico,* Cart. edif de la Prov. de Aragón, 1921, 173-176 [Roma 8 enero 1921, 10 abril, Frascati 27 sept.].

136. (5) *Sobre el Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén,* Cart. edif. de la Prov. de Arag. 1928, 350-352 [Roma 7 jul. 1928].

137. (6) *Algunos ministerios espirituales, Excursión a los alrededores de Tiberíades, Sobre los Wafdistas,* Cart. edif. de la Prov. de Aragón, 1930, 238-248 [Jerusalén 20 oct. 1930, 3 nov., Cairo 18 nov.].

138. (7) *De Jerusalén,* Noticias de la Provincia de Aragón, 1945, 311-312 [Jerusalén, 14 enero 1945; con ocasión de las fiestas que se celebraron en honor del P. Fernández al cumplir sus 50 años de Sacerdocio y de vida religiosa].

139. (8) *Carta desde Jerusalén, sobre el descubrimiento de unos osuarios con inscripciones interesantes:* CulBibl 3, 1946, 15.

140. (9) *Carta desde Jerusalén, sobre el estado en que se encuentra el nuevo Estado de Palestina:* CulBibl 3, 1946, 308-313.

5. Manuscritos

El P. Fernández está dando los últimos retoques a varios manuscritos, de los cuales indicamos los más importantes.

141. (1) *Comentario a Jueces.*

142. (2) *Geografía Bíblica.* Amplia obra científica.

143. (3) *Comentario a Josué.* Traducción con notas.

144. (4) *Consideraciones espirituales sobre la vida de Cristo.*

145. (5) *Historia de Israel.* En 7 fascículos: 1) Patriarcas. 2) Egipto. 3) La conquista. 4) Jueces. 5) El reino unido. 6) Judá e Israel. 7) Destierro y tiempos postexílicos.

146. (6) *Cristiano y ciudadano.* Opúsculo.

6. Recensiones o crítica de libros

Nota.—Seguramente se nos han escapado muchas de las recensiones que el P. Fernández ha hecho de libros en diversas revistas. Aquí mencionamos las que hemos podido recoger y que nos han parecido más importantes, pues en algunas de ellas el P. expone criterios propios. Seguimos el orden cronológico.

1908. 1. MURILLO, L., *Estudio crítico-exegético sobre el Cuarto Evangelio:* RF 22, 103-108.

1910. 2. KORTLEINER, FR. X., *De hebraeorum ante exilium babilonicum monotheismo:* CivCat 1910-1, 715-719. [Aparece a manera de artículo con el título: *Il Monoteismo ed il Messianismo presso il popolo ebraico.* Sin firma].

3. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible:* CivCat 1910-3. [Como el anterior, aparece como artículo con el título: *Un dizzionario della Bibbia.* Sin firma].

1920. 4. BURNEY, C. F., *The Book of Judges with Introduction and Notes:* Bibl 1, 103-111.

1921. 5. FRAZER, J. G., *Folk-lore in the Old Testament:* Bibl 2, 382-384.

6. FILOCRISTIANO, *Quale fu il peccato di Adamo e di Eva?:* Bibl 2, 481-482.

1923. 7. KUGLER, F. X., *Von Moses bis Paulus:* Bibl 4, 395-400.

1924. 8. GRIFFITHS, *The Exodus in the Light of the Archaeology:* Bibl 5, 80-81.

1925. 9. PELT, J. B., *Histoire de l'Ancien Testament.* Bibl 6, 226-228.

10. DESNOYERS, L., *Histoire du Peuple Hébreu des Juges à la Captivité:* Bibl 6, 346-352.

1926. 11. *Analecta Sacra Tarraconensia, I:* Bibl 7, 99-104.

12. JEAN CHR. F., *Le milieu biblique avant Jésus-Christ, I-II:* Bibl 7, 224-225.

1927. 13. SCHULTZ, A., *Das Buch der Richter und das Buch Ruth:* Bibl 8, 97-102.

14. PÉRENNÈS, H., *Introduction générale aux Saintes Ecritures:* Bibl 8, 224-225.

15. PESCH, CH., *De Inspiratione Sacrae Scripturae:* Bibl 8, 226-227.

16. GINEBRA, P., *El Sant Evangeli de N. S. Jesucrist. Concòrdia dels quatre Evangelis:* Bibl 8, 236-237.

17. DORSCH, AE., *De Inspiratione Sacrae Scripturae (ed. 2):* Bibl. 8, 369-370.

18. KORTLEITNER, F. X., *De religione populari Israelitarum:* Bibl 8, 374-375.

19. LANDERSDORFER, S., *Die Bücher der Könige:* Bibl 8, 474-477.

20. MONTET, E., *Histoire de la Bible:* Bibl 8, 481.

1928. 21. GOMÁ Y TOMÁS, I., *La Biblia y la Predicación:* VerDom 8, 222-223.

22. UBACH, B., *La Biblia. I, Gènesi; II, Exode i Levític. Versió dels textos originals i comentari:* Bibl 9, 363-365.

23. CARDÓ, ANTONI M.ª DE BARCELONA, MILLÁS VALLICRO-

SA, *La Sagrada Bíblia. Gènesi, Exode:* Bibl 9, 365-366.

24. FRUHSTORFER, K., *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel:* Bibl 9, 370-372.
25. «Analecta Sacra Tarraconensia», III: Bibl 9, 477-481.

1930. 26. UBACH, B., *La Bíblia: III, Nombres, Deuteronomi. Versió dels textos originals i comentari:* Bibl 11, 236-239.
27. UBACH, B., *La Bíblia. Illustració: I, El Gènesi:* Bibl 11, 240-242.
28. GOMÁ Y TOMÁS, I., *El Evangelio explicado, I:* VerDom 10, 254-255.

1931. 29. GOMÁ Y TOMÁS, I., *El Evangelio explicado, III-IV:* Ver Dom 11, 60-61.
30. OBIOLS, S., *La Bíblia: XX, Epístoles de S. Pau als Romans i Corintis. Versió dels textos originals i comentari:* Bibl 12, 252-253.
31. OBIOLS, S., *La Bíblia: XXI, Epístoles de S. Pau als Gàlates... als Hebreus. Versió dels textos originals i comentari:* Bibl 12, 372-374.
32. GAGO, A., *Curso de estudios apologéticos:* Bibl 12, 375-377.
33. VANDERVORST, J., *Israel et l'Ancien Orient:* Bibl 12, 377-378.
34. ALBANESE, F., *La Bibbia scevra di errori contiene alcune inaccuratezze, I:* Bibl 12, 488-490.
35. D. J. A., *De Jerusalem a Jericó; el Mont Nebo; Hebron:* Bibl 12, 496.
36. D. J. M. C., *Jetsemaní; Tebes:* Bibl 12, 496-497.

1932. 37. EBERHARTER, A., *Der Dekalog:* Bibl 13, 342-343.
38. RYBONSKY, I., *Der Mal'akh Jahwe:* Bibl 13, 344-345.
39. MESA, R., *Jesús, Hijo de Dios: I, Evangelios:* Bibl 13, 346.
40. GOMÁ Y TOMÁS, I., *El Evangelio explicado, IV:* Bibl 13, 346-347.
41. SCHÖTZ, D., *Schuld uns Sühnofner im A. T.:* Bibl 13, 457-458.
42. HEINISCH, P., *Die Travergebräuche bei den Israeliten:* Bibl 13, 458-459.

1933. 43. UBACH, B., *La Bíblia. X. Psalteri. Versió dels textos originals i comentari:* Bibl 14, 473-474.

1934. 44. RIERA, J. M., *La Bíblia. XIX, Evangeli segons S. Joan, Actes dels Apostols. Versió dels textos originals i comentari:* Bibl 15, 539-540.

1935. 45. CASANELLES, J., *Mirall de dones: Marta:* VerDom 15, 384.

1936. 46. BALDI, D., *Enchiridion locorum Sanctorum:* Bibl 17, 267-268.
47. UBACH, B., *La Biblia. Illustració: II, Exode i Levític:* Bibl 17, 365-366.
48. Fundació Bíblica Catalana: *La Sagrada Biblia. Antic Testament:* Bibl 17, 366-369.
49. RUPERTO DE MANRESA, *El Libro de los Salmos. Versión según el texto hebreo, I:* Bibl 17, 369-370.
50. RUPERTO DE MANRESA, *Eclesiastés. Versión según el texto hebreo:* Bibl 17, 370.
51. AUGÉ, R., *La Biblia. XIII. I, Isaïas (cap. 1-39). Versió dels originals i comentari:* Bibl 17, 371-372.
1937. 52. VANDERVORST, J., *Introduction aux textes hébreu et grec de l'Ancien Testament:* Bibl 18, 132-134.
53. PERRELLA, G. M., *I Luoghi Santi:* Bibl 18, 138-141.
54. RUPERTO DE MANRESA, *El libro de los Salmos. Versión según el texto hebreo, II:* Bibl 18, 344.
55. HENNEQUIN, L., *Fouilles et Champs de Fouilles en Palestine et en Phénicie:* Bibl 18, 363.
56. AUGÉ, R., *La Biblia. XIII, II, Isaïas (cap. 40-46). Versió dels textos i comentari:* Bibl 18, 460-462.
1941. 57. ANTOLÍN, T., *El Santuario de la aparición del Señor y del Primado de San Pedro en el Lago de Tiberiades:* Bibl 22, 457-458.
1950. 58. *Etudes de Critique et d'Histoire religieuse. Facultés Catholiques:* EstEcl 24, 253-255.
1951. 59. ALLGEIER, A., *Die neue Psalmenübersetzung:* EstEcl 25, 98-99.
60. RODRÍGUEZ, S. M., *Manual hebreo-español y arameo-bíblico-español:* EstEcl 25, 271-272.
1953. 61. RUDOLPH, W., *Esra und Nehemia mit 3 Esra:* Bibl 34, 99-104.
1958. 62. GARCÍA AB ORBISO, T., *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento. I, Evangelia:* EstEcl 32, 368.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.
Prof. en la Facultad de Teología

San Cugat del Vallés, 6 enero 1960.

1. TEMAS GENERALES

"Libri sacri Deo dictante conscripti"

La terminologia «Deus (Spiritus Sanctus) *dictat* ss. Libros» si incontra, fin dal Concilio di Trento, parecchie volte nei documenti del Magisterio ecclesiastico. Il Concilio Tridentino stesso adopera la parola «dictare» parlando non dei Libri Sacri, ma delle Tradizioni «quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto *dictante* quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt», e poco dopo: «traditiones... tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto *dictatas*» [1]. Leone XIII invece applica la terminologia ai libri sacri: «Quoniam (libri sacri) sunt ab ipso Spiritu Sancto *dictati*...» [2]. Benedetto XV dice che S. Girolamo afferma «codicis sacri libros Spiritu Sancto inspirante vel suggerente vel insinuante vel etiam *dictante* compositos esse, immo ab Ipso (Spiritu Sancto) conscriptos et editos» [3].

1. Il Concilio di Trento, benché applicando la parola «dictare» alle Tradizioni, lo fa supponendo che anche i sacri Libri siano stati scritti «Spiritu Sancto dictante»: è per questa ragione che esso conclude che ambedue, le Tradizioni e i Sacri Libri, «pari pietatis affectu ac reve-

---

[1] EB (= Ench. Bibl., ed. 3.ª, 1956) 57. Le parole «a Spiritu Sancto dictatas» non si inducono come citazione. Ma nella seduta preparatoria del 23 febbraio 1546 esse furono adotte come scritte da S. Cipriano: «nec minus ratum est quod *dictante* Spiritu Sancto tradiderunt Apostoli quam quod ipse tradidit Christus» *(Lib. II. De ablutione pedum)*. In realtà queste parole non sono di S. Cipriano, ma di Arnoldo, O. S. B., Abbate di Bonavalle (Marmoutiers), amico e biografo di S. Bernardo; si trovano testualmente nella sua opera «*De cardinalibus operibus Christi:* VII. De ablutione pedum» (PL 189, 1650 C). Questo opusculo dell'abbate Arnoldo fu presto ascritto a S. Cipriano; si trova p. es. nell'edizione delle opere di S. Cipriano fatta dal Rigaltio (1649, cf. p. 393); ma dai manoscritti di Arnoldo consta che l'opera è sua, non di S. Cipriano (cf. *Conc. Trid.*, ed. Goerres., vol, V, Acta II, p. 17).

[2] Enc. «*Providentissimus*» (EB 89. Cf. EB 124). Il Pontefice, alludendo alle parole del Concilio Vaticano, dice: «libri omnes atque integri... Spiritu Sancto *dictante* conscripti sunt», mentre il Concilio aveva detto: «Spiritu Sancto *inspirante* conscripti sunt» (EB 77).

[3] Enc. «*Spir. Paraclitus*»: EB 448.

rentia» si ammettono e si venerano [4]. Con ciò il Concilio non fa altro che ripetere la maniera di parlare dei *ss. Padri*. S. Agostino dice dei Salmi: «Psalmi isti... Spiritu Sancto *dictante* dicti et conscripti sunt» [5], e in genere: «Cum illi (discipuli Christi) scripserunt quae ille (Christus) ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod Ipse non scripserit, quandoquidem membra eius id operata sunt quod *dictante* capite cognoverunt» [6]. S. Girolamo afferma che, per interpretare la lettera di S. Paolo ai Romani, abbiamo bisogno dell'aiuto dello Spirito Santo «qui per Apostolum haec ipsa *dictavit*» [7]. S. Gregorio M. († 604) dice che del libro di Giobbe, secondo la fede, lo Spirito Santo è «auctor». «Ipse igitur haec scripsit qui scribenda *dictavit*», [8]. Poco più tardi S. Isidoro da Sevilla († 636) scrive: «Auctor Scripturarum Spiritus Sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit qui prophetis suis scribenda *dictavit*» [9]. Dai Padri la terminologia è poi passata agli scolastici. Così S. Tommaso dice: «Scripturam fides supponit Spiritu Sancto *dictante* promulgatam esse» [10].

2. Gli equivalenti *greci* della parola latina «dictare» sono specialmente ὑποβάλλειν e ὑπαγορεύειν [11], ambedue adoperati in contesti sia profani sia religiosi. Plutarco dice della Pitia che «il dio le suggerisce gli oracoli ([ὁ θεὸς] ὑποβάλλει τοῦς χρησμούς)» [12]. Nello stesso senso S. Atanasio afferma che il diavolo «αὐτοῖς αἵρεσιν ὑποβάλλει» [13]. La parola ὑπαγορεύω è quasi sinonima di ὑποβάλλω. Così p. es. Plutarco parla di sacrifizi e purificazioni che ὑπηγόρευον οἱ μάντεις [14], e Strabone dice che la richezza del paese «inspirat (ὑπαγορεύει) iustam aliquam rationem expeditionis» [15]. Qualche volta gli scrittori ecclesiastici usano

---

[4] EB 57. Nelle numerose e animate discussioni dei Padri Tridentini riguardo alle Tradizioni, l'espressione «dictare» non è mai stata impugnata o criticata. Riguardo alla S. Scrittura i Padri del Concilio l'adoperano indistintamente con gli altri termini che significano l'origine divina, p. es. «a Spiritu Sancto *descendunt*» (*Conc. Trid.*, ed. Goerres, l. c., p. 11), «utriusque unus idemque *auctor*, nempe Spiritus Sanctus» (ivi p. 40), «Spiritu Sancto *inspirante*» (ivi); «ab uno et eodem Spiritu Sancto *emanarunt* et libri et traditiones» (ivi p. 39).

[5] *In Ps.* 62, 1: PL 36, 748.

[6] *De cons. Evang.* I, 35, 54: PL 34, 1070.

[7] *Ep.* 120, 10: PL 22, 997.

[8] *In Iob, praef.* c. 1, n. 2: PL 75, 517.

[9] *De eccl. officiis* I, 12, 13: PL 83, 750.

[10] *In 2 sent.*, dist. 12, a. 2.

[11] Cf. W. PAPE, *Deutsch-griechisches Wörterbuch*[3] (1905) s. v. «diktieren».

[12] *De Pythiae oraculis* 20 (ed. Teubn. 1901, Moralia III; p. 53).

[13] ATHAN., *Epist ad Episcopos*, n. 14: PG 25, 569.

[14] PLUTARCO, *Vita Marcelli* 29 (ed. Teubn. II, 1911, p. 153).

[15] STRABO, *Geogr.* I, c. 2, n. 39 (ed. Teubn. I, 1909, p. 59).

nello stesso senso anche la semplice parola λέγειν. Eusebio cita il testo di un'opera scritta contro l'eretico monarchiano Artemone (c. 220), nel quale l'autore dice «Aut non credunt a Sancto Spiritu *dictas* esse (λελέχθαι) divinas Scripturas aut...» [16], e S. Ireneo parla nello stesso modo: «Scripturae perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae» [17].

3. Ora ci si domanda che cosa *significhino* queste espressioni. Troppo facilmente si suppone che il senso sia lo stesso che si trova generalmente nelle parole moderne derivate dal latino «dictare» (ital. *dettare*, franc. *dicter*, spagn. *dictar*, ingl. *dictate*, ted. *diktieren*), cioè «lentamente pronunziare ciò che un altro deve scrivere». Anzittutto bisogna però osservare che neanche queste parole moderne hanno soltanto il senso sopra accennato. Così p. es. dell'italiano «*dettare*» il recentissimo *Dizionario Enciclopedico Italiano* (1956) nota, oltre il senso più usitato, i seguenti significati: «comporre; scrivere; insegnare; stabilire; imporre; suggerire; consigliare; additare; inspirare» [18]. La stessa molteplicità di significati si trova nelle parole equivalenti delle altre lingue moderne. Nel latino «dictare» osserviamo lo stesso fenomeno. Il Forcellini nota i seguenti sensi del «*dictare*»: 1) lente dicere quae excepta scribenda sunt; 2) lente enuntiare; 3) proponere pueris quae addiscant; 4) componere, facere (versus, testamentum); instituere, statuere; 6) praescribere, praecipere; 7) suggerere, dicere. Esempi di questo differente uso della parola si trovano in ogni dizionario latino. Nel latino degli autori cristiani [19] si notano (oltre «dettare» nel senso proprio) i significati: componere (p. es. sermones [20]); scribere (una lettera); praescribere, inspirare, suggerere [21]. La stessa pluralità dei significati si nota negli equivalenti greci sopra nominati: ὑποβάλλω significa: indico; metto avanti; suggerisco, ispiro, mostro, propongo, suppongo; ὑπαγορεύω: detto, metto fuori; mostro, significo, suggerisco, ordino, chiamo, rispondo [22].

---

[16] *Hist. eccl.* 5, 28: PG 20, 517.

[17] *Adv. haer.* 2, 28, 2.3: PG 7, 804 s. Il testo greco manca, ma non è dubbio che «dictae» renda una forma di λέγειν. Del resto anche λαλεῖν si trova in simili contesti. Così p. es. S. Cirillo Alessandrino scrive: «Unum quid est tota Scriptura, et dicta est (λελάλητται) per unum Spiritum Sanctum» (*In Is.* 1. III, t. 2, v. 11.12: PG 70, 655). Cf. anche 72, 681.

[18] *O. c.*, vol. III, p. 864 s. v.

[19] Cf. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (1954), s. v. «*dictatio*».

[20] Aug., *De doctr. christ.* IV, 30, 63: PL 34, 120.

[21] Opt. Mil., *De schism. Donat.* III, 7: «voces quas dictat invidia»: PL 11, 1015; PS.-Ambros., *In ep. ad Rom.* 16, 24: «dictante iustitia gubernabat»: PL 17, 191 (cf. S. Bened., *Reg.* 2: PL 66, 263).

[22] Cf. L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*[3] (1943), s. vv.

4. Da questa situazione semantica risulta che la parola «*dictare*» da se sola non ci fornisce una *spiegazione concreta, priva di equivoci,* dell'attività esercitata dallo Spirito Santo nell'ispirare i libri sacri. Gli stessi autori che, parlando dei Libri Sacri, l'adoperano, esprimono questa stessa attività anche con molte altre parole. Basti citare qui pochi esempi. S. Gregorio M., il quale del libro di Giobbe scrive che lo Spirito Santo «scribenda dictavit», dice anche che lo Spirito Santo è «auctor libri», «inspirator exstitit», «per scribentis (cioè hagiographi) vocem eius (scil. Iob) facta transmisit» [23]. Similmente S. Girolamo esprime l'influsso dello Spirito Santo sull'agiografo, oltreché con la parola «dictare», anche in molti altri modi: «Vides quoniam Deus non in auribus (Psalmistae), sed *in corde loquitur*» [24]; «scit propheta Sancto sibi Spiritu *suggerente*» [25]; «(Spiritus Sanctus) verba *insinuat* apostolis» [26]. «Doctrina quam... Moyses... Deo *inspirante* susceperat» [27]. Lo stesso osserviamo negli scrittori greci. Così scrive p. es. Origene: Lo Spirito Santo produce i ss. libri abitando nelle pure anime dei profeti [28]; i profeti «vedono» (βλέποντες) e sentono (ἀκούοντες) divinamente [29]; lo Spirito Santo «illumina (φωτίζει) le anime dei suoi santi ministri» [30] (della verità, cioè i profeti e apostoli) li fa mentalmente, per mezzo del suo contatto, più perspicaci (διορατικώτεροι) [31].

La parola «dictare» è dunque soltanto *uno* dei numerosi modi di esprimere quella misteriosa azione che lo Spirito Santo svolge nell'anima del profeta o dell'agiografo, azione che non si può mai pienamente esaurire con un solo termine. La stessa S. Scrittura si serve delle più diverse parole per descrivere in qualche modo la complessa natura di questa azione. L'espressione «*ne'ûm Yahveh*» che si trova tante volte nei libri profetici (in Geremia solo più di 100 volte) indica un misterioso interno suggerire (un «sussurrare» nella mente) di quanto il profeta deve dire o scrivere. Lo stesso fatto viene espresso anche con le parole: «Yahve ha parlato a me *('ēlay);* «Yahve parla *in* me» *(bî);* «Yahve mi diresse la parola» (factum est verbum Domini ad me) [32].

---

[23] S. GREG. M., *Moralia in Iob,* praef. 1: PL 75, 517.

[24] *Tract. de Ps. 84,* Anecd. Mareds. III/3, p. 43.

[25] *In Ionam* 1, 3: PL 25, 1121. Quando nella letteratura patristica e scolastica si parla di «*profeti*», sono compresi, secondo la terminologia allora in uso e basata sulla S. Scrittura stessa, anche gli scrittori biblici (*agiografi*). Cf. S. TOMMASO, *S. Th.* 2 2, q. 174, a. 2, ad 3.um.

[26] *In Eccle* 1, 1: PL 23, 1013.

[27] *In Eccle* 12, 11: PL 23, 1113.

[28] *C. Cels.* 4, 17: PG 11, 1048.

[29] *C. Cels.* 1, 48: PG 11, 749.

[30] *De princ.* 4, 14: PG 11, 373.

[31] *C. Cels.* 7, 4: PG 11, 1425.

[32] Cf. F. HÄUSSERMANN, *Wortempfang und Symbol in der atl. Prophetie* (BeihZAW 58, 1932), pp. 15 s.—I. P. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Proph. Amos, Iesajah und Ieremia* (Oslo, 1946), 195 ss.

Questo fatto interno si fa conscio al profeta, ma non in modo tale che la percezione si possa ascrivere a un solo dei cinque sensi, p. es. all'udito; il vero profeta non «propone le visioni del proprio cuore» (cioè le proprie fantasie), ma assiste al consiglio di Dio, sente la parola di Lui, l'apprende e vede e poi l'annunzia (cf. Ger 23,16.18). Non si tratta dunque di una semplice «dettatura», ma di un processo psicologico molto complicato e misterioso il quale determina il profeta o agiografo a esprimere le idee che Dio vuol esprimere, ma lasciandogli, come a strumento vivo e razionale, la libertà e l'uso delle sue facoltà mentali individuali [33].

5. Da questa situazione risulta senz'altro che ogni *tentativo di spiegare la natura dell'ispirazione* per mezzo della parola «dictare», adoperata nel senso proprio del moderno «dettare», è sbagliato.

a) Ciò vale in prima linea della dottrina dei teologi *protestanti «ortodossi»* del XVI e XVII secolo, tanto luterani che calvinisti, i quali consideravano la S. Scrittura come «dettata» da Dio («dictatio mechanica»). La ragione più profonda di questa tesi è la tendenza di esprimere nel modo più energico, contro la dottrina cattolica sulla tradizione, l'autorità della parola scritta di Dio trasmessaci nei ss. libri. L'attività degli autori umani viene quindi in questa teoria molto ridotta, per non dire trascurata, l'attività divina invece sommamente accentuata. Già Flavio Illirico (1520-1575) asseriva che lo Spirito Santo ha espresso i suoi pensieri nei ss. libri «verbis a se *delectis*» [34]. Secondo il luterano Giovanni Gerardo (1582-1637) gli agiografi non sono altro che «amanuenses, Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarii» [35]. La conseguenza di questa esagerazione era che secondo essa gli agiografi non fanno altro che scrivere quello che lo Spirito Santo loro «dettava» materialmente. Essi non si potrebbero dunque, accuratamente parlando, chiamare «auctores nisi per quandam catachresin, utpote qui potius Dei calami et *Spiritus dictantis notarii* fuerunt», come dice il luterano G. A. Quenstedt (1617-1688) [36]. Secondo questo autore tutto, anche ciò che gli agiografi conoscevano altronde e avevano

---

[33] Cf. Pio XII, enc. «*Div. afflatus Spiritu*»: EB 556-560.

[34] *Clavis Scripturae Sacrae* (1567) II, 644-651 (ed. Basil., 1629). Queste parole del Flavio, come pure molte espressioni di altri teologi luterani o calvinisti, da se sole si potrebbero spiegare in giusta maniera; ma il contesto prova che furono adoperate per esprimere proprio una dettatura «meccanica». Il tentativo di S. Göbel, *Die Inspiration der Bibel* (Leipzig, 1927, pp. 59-61), di spiegare la «dictatio» asserita dagli autori sopra citati nel senso di un «suggerire dello Spirito Santo all'orecchio interno» dello scrivente, è poco convincente e non viene condiviso da altri protestanti. Cf. anche H.-I. Kraus, *Geschichte der hist.-krit. Forschung* (1956), 7: Das orthodoxe Inspirationsdogma (pp. 28-31).

[35] Ioh. Gerhardus, *Loci theologici* I, 13 ss.

[36] *Theologia dictatio-polemica*, Sect. I, c. 4, thes. 3.

presente nella mente, «in ipso actu scribendi intellectui eorum quasi in calamum dictata sunt». Lo Spirito Santo «etiam ipsamet verba et voces omnes ac singulas individualiter sacris scriptoribus suppeditavit, inspiravit et *dictavit*» [37]. L'ultimo teologo dommatico di tendenza rigorosamente luterana, D. *Hollaz* (1648-1713), discepolo di Calovio (1612-1686) e Quenstedt, spiega che la «suggestio rerum» in concreto avviene per la «suggestio verborum» di modo che «omnia et singula verba a Spiritu Sancto inspirata et *in calamum dictata sunt*» [38].—I teologi riformati (calvinisti) difendono la stessa opinione. Così, p. es. G. *Voet* (1589-1676) afferma che nella s. Scrittura neppure una sola parola è contenuta che non sia strettamente ispirata, non eccetto neanche gli accenti, almeno tonici, e l'interpunzione [39]. Si comprende dunque che la calvinistica *Formula Consensus Helvetica* del 1675 potesse asserire che il testo ebraico del V. T. «tum quoad consonas tum quoad vocales, sive puncta sive punctorum saltem potestatem» sia «fidei et vitae nostrae... canon unicus et illibatus», e richiedere che tutte le versioni, orientali e occidentali, se mai differissero dal testo ebraico, secondo questo fossero corrette [40]. Si comprende facilmente che questa esagerazione dell'attività divina, appoggiata sulla parola «dictare», doveva provocare una forte reazione da parte degli esegeti che si occupavano della critica testuale e letteraria, e che questa reazione condusse a una sempre crescente dissoluzione del concetto stesso dell'ispirazione.

b) Anche nella *scienza biblica cattolica* l'interpretazione troppo stretta del termine *dictare* ebbe dolorose conseguenze, conducendo alla controversia sull'«ispirazione verbale», che durava parecchi secoli. Sembra che l'uso della parola «dictare» da parte del Concilio di Trento abbia influito su alcuni teologi, suggerendo loro di risolvere per mezzo dell'idea della «dictatio» la questione dell'influsso dell'azione divina ispiratrice sulle parole adoperate dai ss. autori. La «dictatio» delle parole concepita in questo modo sembrava rinforzare molto l'autorità irrefragabile dei ss. libri. Così Domenico Bañez (1528-1604), trattando la questione «circa auctoritatem Sacrae Scripturae» (art. 8 della q. 1.ª della prima parte della *Somma Teologica*) [41]: «Utrum haec doctrina sit argumentativa». S. Tommaso dice: «Auctoritatibus canonicae Scripturae (doctrina sacra) utitur proprie et ex necessitate

---

[37] Ivi, Sect. II 9, 3 et 4.

[38] Cf. R. ROTHE, *Zur Dogmatik*, Heilige Schrift, in «Theol. Stud. u. Krit» 33 (1860) p. 21.

[39] *Disputationes selectae*, vol. I (1648). Cf. ROTHE, l. c., p. 22.

[40] Cf. H. A. NIEMEYER, *Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Lipsiae, 1840, 729-739; cf. nn. 2.3, p. 731.

[41] *Scholastica commentaria* in 1.ªm partem angelici doctoris D. Thomae (Romae, 1584). Cf. anche S. PAGANO, *De inspiratione apud Dom. Bañez, O. P.*, in «Rev. de L'Univ. d'Ottawa» 17 (1947) 5*-20*.

arguendo... Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae qui canonicos libros scripserunt» (l. c. ad 2.um). Bañez dice di voler «incedere tutiore via», per escludere dalla s. Scrittura ogni possibilità di errore; egli propone quindi come primo argomento per l'inerranza della S. Scrittura, il seguente: «Si relinqueretur in arbitrio scriptoris sacri, quibus verbis intellecta proferret aut scriberet, posset errare in legitima explicatione eorum quae sibi revelata sunt; ergo in ss. litteris posset reperiri aliqua falsitas». Egli conferma la sua tesi con detti patristici nei quali si adopera la parola «dictare» (egli cita S. Gregorio M., *Moralia in Job*, praef.), e conclude la sua argomentazione dicendo: «Totius dicitur et absque calumnia, quod quemadmodum Spiritus Sanctus animum scriptoris ad scribendum applicat, etiam verba et compositionem tradat».

Non è qui il luogo di giudicare gli argomenti dell'autore e di seguire le interminabili discussioni svoltesi in proposito di questi; rimettiamo piuttosto il modo di procedere del P. Bañez nel suo ambiente storico. Potrà far meraviglia che Bañez non si sia accorto che il Concilio di Trento, applicando la parola «dictare» all'origine delle tradizioni, non l'usa in quel senso stretto che egli propone: «*Dictare verba,* ipsa determinare significat»: le tradizioni certamente non sono state «dictatae», determinando le parole. Benchè egli non sia intervenuto alle discussioni del 1546 —prese parte al Concilio soltanto nel breve periodo dal 1.° maggio 1551 fino al 28 aprile 1552— certamente nel 1584, quando publicava gli «Scholastica Commentaria», dovette conoscere i Decreti del Concilio riguardo alla S. Scrittura e la tradizione, ratificati e approvati da Pio IV fin dal 28 gennaio 1564.—Anche un altro fatto è sorprendente. Fra le prelezioni sulla 2.a 2.ae lasciateci dal P. Bañez non si trova alcuna che tratti delle «gratiae gratis datae» (*S. Th.* 2,2, q. 171-178). Non si sa dunque se è come egli abbia spiegato le questioni «de prophetia» (qq. 171-175) e se abbia applicato, come oggi si fa, la dottrina sulla profezia anche all'ispirazione biblica. Quanto egli dice nel commento del suddetto articolo 8.° della *S. Th.* p. I, q. 1, sull'ispirazione, sembra piuttosto insinuare che il dotto commentatore non abbia fatto questa applicazione, o almeno non l'abbia adoperata coerentemente. Altrimenti non si comprenderebbe che egli, descrivendo il «primus modus» di spiegare l'ispirazione, identifichi semplicemente la «revelatio» e l'«inspiratio» [42], e che, nel descrivere il 2.° e il 3.° modo, ometta quell'elemento che, secondo S. Tommaso, è il principale in tutto il processo della profezia (o ispirazione), cioè il «lumen intellectuale alicui divinitus infusum... ad iudicandum secun-

---

[42] Bisogna però tener presente che ai tempi di Bañez la distinzione fra i due termini non era ancora così precisa come oggi. Anche Lessio dice nella sua 1.a tesi che, affinchè qualche cosa sia S. Scrittura, non è necessario «singula eius verba *inspirata* esse a Spiritu Sancto», e spiega poi questa parola «inspirata» come rivelazione. Cf. Pesch., *De insp.* (1925), p. 279.

dum certitudinem veritatis divinae» (q. 174, a. 2, ad 3.um; cf. q. 173, a. 2) [43]. Tenendo presente questo elemento essenziale, egli non avrebbe neanche potuto dire che senza la «dictatio verborum» difficilmente («vix») vi sarebbe alcuna differenza fra la S. Scrittura e le definizioni dei Concilii.—Considerato tutto, si deve dunque constatare che Bañez, per provare la tesi dell'ispirazione verbale, insiste troppo sulla parola «dictare» presa in senso piuttosto ristretto. Tuttavia sarebbe ingiusto di ascrivergli la «dictatio mechanica» dei protestanti. Egli dice cautamente «*quasi* dictavit», e non sembra essere dubbio che secondo lui le parole («verba») vengano determinate bensì dallo Spirito Santo, ma in modo che questi si adatti al modo di parlare dell'agiografo: «utens hagiographo tamquam "calamo vivo et libero", quem secundum eius modum movet» [44]; con altre parole: Bañez spiega l'ispirazione verbale in base al suo sistema teologico di spiegare la mozione efficace della libera creatura da parte di Dio [45].

* * *

Da quanto si è esposto nelle precedenti pagine, la voce «dictare» è *una* delle espressioni che servono a indicare la misteriosa azione di Dio sul profeta o agiografo. Sarebbe quindi un errore se si volesse determinare la natura intima dell'ispirazione da questo termine solo, non tenendo conto delle altre voci che si trovano nella S. Scrittura e nella dottrina dei SS. Padri per significare la stessa azione divina. Ma non sarebbe meno errato trascurarlo semplicemente nell'indagare l'essenza di questo carisma. Come le voci «theopneustos» e «organon», così anche il termine «dictare» contribuisce a comprendere più accuratamente l'azione dello Spirito Santo svolta nell'«ispirazione» dei Libri Sacri. Bisogna, non insistendo solo sulla parola latina «dictare», esaminare il significato e la portata delle parole adoperate nella s. Scrittura stessa e nella letteratura patristica: *'āmar*, ὑπαγορεύω, λέγω, dicere, e sim. Tutte queste parole esprimono l'idea che Dio «*parli*»,

---

[43] Tuttavia Bañez non trascura pienamente l'elemento del «lumen supernaturale». Rispondendo alla 2.ª obiezione fatta contro la sua tesi dice che sembra essere «probabilius et tutius», ammettere che lo Spirito Santo «*superiore lumine* eadem (cioè quanto Marco e Luca già sapevano dall'esperienza o dal racconto di altri) narrata docuit»; alla 5.ª obiezione risponde: «mihi probabilius est, ut etiam ipsa, quae sacri scriptores viderant et contrectaverant, *superiore lumine* iterum a Spiritu Sancto *illuminati* intellexerint et ab ipso, verba quibus scriberent, acceperint». Ma Bañez non parla con quella chiarezza e precisione che ammiriamo in S. Tommaso.

[44] Cf. Vosté, *De divina inspiratione*² (1932) 82. Il P. Vosté protesta fortemente contro coloro che vorrebbero ascrivere al P. Bañez e ai suoi discepoli la «dictatio mechanica».

[45] Chi segue in proposito un altro sistema teologico, spiegherà dunque l'ispirazione verbale secondo questo suo proprio sistema.

sia al profeta o all'agiografo stesso, sia per mezzo di lui, agli altri uomini. Ora il «parlare» non si effettua con la semplice comunicazione di una idea («simplex apprehensio»), ma con la concreta espressione di giudizi, i quali appunto si propongono con le correspondenti parole, sia esistenti nella mente stessa dell'uomo per esprimere il «verbum mentis», sia nella sua comunicazione ad altri. Senza parole questi giudizi (in statu viae) non si comunicano. Lo Spirito Santo dunque, «parlando» all'agiografo o per mezzo di lui agli altri uomini, lo fa appunto facendo nascere in lui le corrispondenti parole. Ogni «ispirazione» (in opposizione all'impulso esercitato sulla volontà) è dunque di natura sua, ispirazione «verbale». *Come* lo Spirito Santo faccia nascere nella mente dell'uomo ispirato le parole esprimenti il giudizio voluto da Dio, è tutta una altra questione. Ordinariamente non lo farà per mezzo di una rivelazione, qualora non si tratti della rivelazione di un mistero che domanda una terminologia esatta e univoca. Neanche lo farà per mezzo di una «dictatio mechanica», pronunziando materialmente le parole perchè l'agiografo, uditele, le fissi sulla carta. La dottrina dell'*istrumentalità* tanto inculcata nell'enc. «Divino afflante Spiritu» [46], fornisce una coerente spiegazione dell'origine delle parole; ma trattandosi di uno strumento vivo, ragionevole, libero, si tocca finalmente la spinosa questione tanto discussa nella teologia, come spiegare la cooperazione efficace di Dio con la creatura libera.

AGOSTINO CARDINALE BEA

Roma, 25 gennaio 1960.

[46] EB nn. 556 s.

«La inerrancia bíblica y el hagiógrafo opinante»

Entre los problemas dificultosos que presenta la inerrancia bíblica están los relatos que el hagiógrafo hace de temas históricos.

Recientemente A. Moretti publicaba un interesante artículo titulado: «De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus» [1]. En él se pasa revista, especialmente, a las más recientes propuestas de solución. El autor, después de enjuiciar estas soluciones, insiste en la del «hagiógrafo opinante». En esta hipótesis, el compromiso de armonización entre la inerrancia bíblica y estas afirmaciones no existiría, porque el hagiógrafo no *afirmaba,* sino sólo las trasmitiría condicionalmente: «opinativamente».

Presenta para su análisis de esta «quaestio biblica» cuatro grupos.

1) De opinionibus in rebus physicis.
2) De opinionibus in *historicis elapso tempore dissitis.*
3) De opinionibus in narrationibus *minuta historica adiuncta reddentibus.*
4) De opinionibus in eventibus narrandis futuro tempore dissitis.

Aquí se van a considerar sólo el grupo 2 y 3: el hagiógrafo «opinante» en las narraciones históricas lejanas y la actividad del hagiógrafo «opinante» en las «minuta historica adiuncta reddentibus».

Los argumentos que justifican esta posición [2]

Se ve, ante todo, una diferencia fundamental en la actitud del hagiógrafo ante las cosas «físicas» y las «históricas»: en aquéllas habla, popularmente, «según las apariencias sensibles»; no es la actitud de un científico. Pero, en cambio, en las cuestiones históricas, el hagió-

[1] Cf. «Divus Thomas», Pla. (1959), pp. 34-68.
[2] Cf. art. c., pp. 60-63.

grafo pretende hacer historia. «In physicis populus a priori incerte loquitur, i. e., *opinanter;* in historicis contra a priori absolute loquitur, i. e., *non opinanter*» (pág. 61).

Pero, siguiendo la advertencia de Benedicto XV, para las soluciones exegéticas en las cosas históricas se puede usar una razón semejante a la usada en las físicas [3].

De aquí el que «revera excludi non potest, quod facta historica, per se facilia, per accidens ardua et fere impervia fiant. Quod si evenerit, non video cur eadem lex de rerum difficilium cognitione pro illis quoque valere non possit» (pág. 61).

A esto se añaden juicios de Herodoto [4] y Tucídides [5], según los cuales, en las narraciones históricas, «no todas las cosas han de ser creídas» (Herodoto), pues en las muy lejanas con dificultad se puede prestar fe a todas ellas (Tucídides).

Establecidos estos principios, el autor escribe: «Verba haec pensanda esse dixi. Revera nihil repugnat quominus historicus popularis quispiam, etsi inspiratus, hac ratione scribendi auctor evaserit:

a) Gestorum, de quibus scribere vult, notitiae per populorum ora, vel per popularium scripta ad eum dissitis de saeculis pervenere, ac proinde vera continent phantasiae ornamentis aucta, vel memoriae defectibus minorata.

b) Hac fontium incertitudine non obstante, hagiographus veram et obiectivam historiam —non ergo mere relativam aut popularem seu primitivam— componere studet, alia ut certa, *alia ut incerta,* prout ea assequi potuit, reddens.

... ...

d) Salva tamen veritate historica generali et illarum quoque particularium circunstantiarum quae fidem attingant, de aliis adiunctis et variantibus traditionum notitiis hagiographus, superno Dei lumine sibi non praefulgente, *incertus haerere cogitur.*

e) Quoniam illius auditores inmediati, pro vulgi indole, vaga, abstracta, indeterminata non patiuntur, facultas ei non datur notitias has incertae veritatis ita denudandi ut nucleus certus, sed admodum vagus, retineatur, aliis omnibus abiectis. Quinimmo hagiographus, iuxta temporis morem, ut populo condescendat, contrarium facit: i. e., si quae invenit vaga et indeterminata, ipsemet, generibus litterariis tum acceptis usus, conscienter determinata et concreta reddit. Hac ratione eius narratio omni ex parte pictorica, vivida vitalisque *aut relinquitur, aut redditur.*

f) Si pervetusta gesta quaedam tum primum, aut tum aliis for-

---

[3] Cf. E. B., n. 458.
[4] Cf. *Hist.* VII, 152; cf. etiam IV, 42.
[5] Cf. *Hist. belli pelop.* I, 20.

mis litterariis vivida *redduntur,* casus evenit, quem possumus exemplo Gen 1 illustrare. Ibi, mox ut populus creationis historiam sic narrari audivit, comparando hanc novellam septenariam descriptionem cum vetustioribus, non septenariis, quas hactenus a patribus acceperat, nativo instinctu perspexit ordinem dierum huiusmodi pictoricum esse, non historicum. Casus typicus vestimenti seu generis litterarii est, ad modum vehiculi veritatis melius insinuandae adhibiti. De eo valent quae de generibus litterariis dicuntur, de quibus non est hic immorari.

g) Si e contra narrationes accipit hagiographus, iam vivide et pictorice redditas et eas tales *relinquit,* tum in acceptis plerisque nescit ille quid ad formam, quid ad substantiam pertineat. Pleraque reddit ut ad substantiam pertinentia, i. e. ut vera, non ut pulcra tantum: quemadmodum supra dicebamus... Sed alia reportat ut absolute vera, alia ut probabiliter seu possibiliter tantum vera; i. e. *alia certe, alia opinanter:* quod uno alterove modo exegetis e contextu appareat oportet [6].

Estos principios se pueden sintetizar en lo fundamental así: en los relatos de cosas históricas, de las que el hagiógrafo no es testigo presencial, máxime de las cosas muy lejanas, el hagiógrafo, pretendiendo hacer historia objetiva y verdadera, puede encontrarse con relatos ornamentados con elementos no históricos, sino ornamentales, de apariencia histórica, en cuyo caso él puede condicionar su juicio: queriendo trasmitir como historia lo que es objetivamente tal, pero dejando condicionado su juicio a lo que no es historia, o sobre lo que él no tiene seguridad que lo sea.

Semejantemente se plantea el problema de las «minuta historica» anejas a las narraciones. ¿Cómo salvar la inerrancia bíblica en estos casos? El autor cita a Schildenberger [7], según el cual: «Evangelistas quaedam minuta historica adiuncta *opinanter* reddidisse censet, et ideo potuisse eos vel contraria sine errore dicere». Sic Mt 10, 9 s.: «Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via, neque duas tunicas, *neque calceamenta, neque virgam*»; a quo discrepat Mc 6, 8: «Et praecepit eis, ne quid tollerent in via, *nisi virgam tantum:* non peram, non panem, neque in zona aes, *sed calceatos sandaliis,* et ne iduerentur duabus tunicis». Applicat ergo principium de hagiographis opinantibus ad ea etiam historica, quae, non ob temporis intervallum, sed ob materiae parvitatem dissita et ardua fiunt.

Norunt omnes in Evangeliis non unam tantum, de calceamentis et de virga, discrepantiam inter Synopticos existere. Mt 8, 28 duos dicit fuisse daemoniacos gerasenos, Mc 5, 2 et Lc 8, 27 unum; Mt 20, 30

---

[6] Cf. art. c., pp. 61-62.

[7] Cf. *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführug in das Verständnis der Hl. Schrift.* (1950), p. 250.

duos caecos prope Iericho sanatos dicit, Mc 10, 46 et Lc 18, 35 unum; insuper Iesus eos sanavit iuxta Mt et Mc egrediens Iericho, iuxta Lc eidem appropinquans; Lc 24, 4 s. in Christi vacuo sepulcro duo angeli apparent, Mt 28, 2 et Mc 16, 5 unus. Petri denique negationes non inveniunt testes convenientes sibi, licet differentia sit prorsus secundaria (Mt 26, 69-75; Mc 14, 66-72; Lc 22, 56-62)».

Semejantemente citan otros varios casos de discrepancia de los Sinópticos.

De todo lo cual concluye: «Ad istas Evangeliorum difficultates solvendas ad doctrinam *de opinionibus* recurri posse videtur» (pág. 64).

Algunas observaciones sobre esta posición

Indudablemente que el hagiógrafo que simplemente *opina* no compromete su juicio enseñando un error, ya que éste se encuentra, formalmente, en el *juicio* afirmativo o negativo, y la inspiración bíblica se desenvuelve en un plano analógico sobrenatural.

Pero ¿se justifica esta posición en los hagiógrafos, en los dos casos considerados? Nos parece que no, por los razones siguientes:

a) Hay casos en los que, al intentarse por un mismo autor dos narraciones divergentes, ello mismo manifiesta que el intento del autor es sólo enseñar las coincidencias fundamentales. Tales, v. gr., Génesis, alegados por A. Moretti: la original sequedad 2, 5 por el océano original 1, 2; son creados el varón, las plantas, los animales, la mujer, en el cap. 2, mientras que en el cap. 1 el orden es: las plantas, los animales, el hombre varón y la mujer; las aves, juntamente con los peces, son formados de las aguas según 1, 20; por el contrario, son formados del limo de la tierra según 2, 19...» (pág. 62).

Tampoco hay problema en las descripciones o narraciones poéticas, en las que el margen de ornamentación que el hagiógrafo añade, en nada compromete el intento directo histórico del hagiógrafo.

Pero esto no es lo ordinario. Ni probablemente se puede aplicar un criterio histórico-crítico, del tipo de Herodoto o Tucídides, a los autores semitas bíblicos. Estos están más cerca de una mentalidad primitiva. Y cuando relatan una serie de elementos recibidos de la Tradición, máxime en pueblos semitas, seguramente que se aceptan tales relatos «históricos» como tales. Así dice Benoit:

> «Sería inútil decir que el escritor sagrado no afirma el movimiento del sol alrededor de la tierra; o la derrota de Baltasar, "hijo de Nobonides, por Darío el Medo" (Dan 5, 2; 6, 1); como sería ingenuo pretender que no estaba convencido de lo uno o de lo otro; él creía estas cosas de verdad, y las afirmaba en consecuencia» [8].

[8] *Init. Bibl.* (1954), p. 39.

Habría, pues, que suponer que los hagiógrafos historiadores, conscientemente, al trasmitir un relato histórico lo condicionaban así: «Me hago responsable y sólo quiero trasmitir como historia lo que realmente hay de histórico en este relato; lo demás lo trasmito, sin hacerme responsable, con el valor que tenga».

Pero esta actitud mental y consciente en el hagiógrafo historiador semita parece increíble.

b) Esta posición del hagiógrafo «opinante» parece que va contra el decreto de la P. C. Bíblica, sobre las «citas implícitas».

En efecto, el decreto dice así:

> «Si para solucionar las dificultades que se presentan en algunos textos de la Sagrada Escritura, que parecen narrar hechos históricos, es lícito al exegeta católico afirmar que se trata en tales casos de una cita oculta o implícita de un documento escrito por un autor no inspirado, cuyas afirmaciones el autor inspirado de ningún modo pretende aprobar o hacerlas suyas y que, por lo tanto, no pueden considerarse inmunes de error.
>
> La susodicha Comisión juzgó que se debía responder: Negativamente, excepto el caso en el que, salvo el sentir y el juicio de la Iglesia, se pruebe con argumentos sólidos que: 1.°) el hagiógrafo cita ciertamente palabras o documentos de otro, y 2.°), que ni los aprueba ni los hace suyos, de suerte que se piense fundadamente que no habla en nombre propio» [9].

Aquí el primer punto es claro. El historiador de hechos de los cuales él no es testigo presencial ha de usar fuentes. Y tratándose de épocas remotas usará también, y acaso exclusivamente, de documentos escritos. Pero la segunda condición que exige la Comisión Bíblica: «que ni los aprueba ni los hace suyos, de suerte que se piense fundadamente que no habla en nombre propio», y esto probado con «sólidos argumentos» está muy lejos de cumplirse en esta teoría del hagiógrafo «opinante».

c) Si esta teoría se admite como *principio,* se abre una fisura pavorosa a la historicidad de los libros bíblicos. ¿Cuál es lo histórico y lo no histórico en los relatos? ¿Lo sabía el hagiógrafo? Esa forma condicionada en que deja su juicio sobre lo histórico, en el mejor de los casos sólo parcialmente sabido, y lo «otro», que no sabe si es histórico, deja a los relatos históricos sometidos a una fuerte incertidumbre sobre su misma historicidad. Es un historiador que intenta hacer historia, pero por no saber hasta dónde se extiende el límite de lo verdadero y de lo no histórico, lo trasmite con una vaguedad y condicionado su juicio de tal manera que el historiador viene casi a no ser historiador.

---

[9] Cf. E. B., n. 153.

d) Por otra parte, las pequeñas diferencias redaccionales de los Sinópticos, algunos de cuyos ejemplos fueron antes citados, no se justifican tampoco por el hagiógrafo «opinante», aparte de que así se destruye la historicidad de las mismas. Porque si vienen condicionadas en el juicio del hagiógrafo a como hayan sido en su realidad, si porque Mc (6, 8) no coincide con èl lugar paralelo de Mt (10, 9 ss.), se seguiría que, v. gr., en Mc esta cita no tenía valor *histórico,* en el intento de este evangelista. Pero en segundo lugar, ¿tendría valor histórico en el intento de Mt? Porque si éste la daba también condicionalmente, ¿quién garantizaría que el relato de Mt respondía más a la forma *histórica* en que se dijo? Aplicado este principio a otras «minuta historica» se llegaría a abrir una brecha en el mismo intento histórico de los autores, al tiempo que se quedaba en escepticismo.

Por esto esta teoría, ni por actitud mental de los autores, ni por las consecuencias a que llevaría su principio, lo mismo que por no estar de acuerdo con el decreto de las «citas implícitas» de la P. Comisión Bíblica, nos parece que no es una teoría positivamente científica.

La solución basada en una «disociación psicológica»

Una explicación que nos parece mucho más lógica, por ser más natural y psicológica, está basada en una «disociación psicológica». Es un tema expuesto ampliamente en el Congreso de Ciencias Eclesiásticas, celebrado en Salamanca en 1954 con ocasión del VII Centenario de la Universidad. Por eso aquí sólo se dan las líneas fundamentales de dicho trabajo [10].

Se tienen en cuenta los siguientes elementos:

1) La verdad está en el juicio. Donde no hay un asenso afirmativo o negativo no hay error.

2) El «juicio especulativo» considera la verdad en sí misma. Es valoración absoluta.

El «juicio práctico» considera la verdad o falsedad en orden a una realización práctica. Tiende formalmente a su enseñanza o a otro propósito y fin concreto.

De aquí que la «verdad» puede entrar en el propósito de un autor como tal verdad; pero también puede ser usada por él, no por lo que tenga de tal verdad, sino por lo que pueda tener de *útil* a una finalidad propuesta, v. gr. por lo que tenga de bello, de grafismo, de relleno, etc., en una narración. Todo depende del propósito que tenga el autor.

3) «Disociación psicológica». Se ve ya que en un intento literario y psicológico se puede producir una «disociación psicológica». Lo que

---

[10] Cf. «Los géneros literarios de la Sagrada Escritura»: Fr. M. de Tuya, O. P., II *Inspiración y géneros literarios* (1957), pp. 41-71.

no es otra cosa que *prescindir* de uno o varios aspectos de la verdad para fijarse en uno u otro en concreto.

4) «Psicología de la adhesión». «Pero adherirse no es un acto simple. Es un acto que implica toda nuestra persona y nuestra vida. La afirmación o negación que constituye el asenso reviste también muchas formas y matices. Podemos adherirnos casi con un formulismo hecho —sí y no—, o podemos implicarlo e incluirlo sin este formulismo. Todo lo que es una psicología en vivo con sus afirmaciones, negaciones o restricciones, todo eso es el medio y el modo con que el autor dosifica en su obra su juicio especulativo y su juicio práctico.

Hay casos en los que el asenso es claro. Como lo son cuando él es plenamente consciente de su propósito, de su autodeterminación. Él mismo traza, pudiéramos decir en frío, la *enseñanza* que se propone trasmitir y el *valor* del material expresivo de que dispone, y cuyo acervo cultural sólo utilizará *ad placitum* como *medio* expresivo, estético o persuasivo.

Pero hay otros estados del alma en los cuales esta determinación a afirmar, negar o prescindir del contenido que tengan de verdad o error ciertas enseñanzas —que pueden ser, en la persona del autor, convicciones— no es tan superficialmente perceptible. Nuestro psiquismo se encuentra muchas veces incierto ante sí mismo. La moral pastoral puede ilustrar estas situaciones mentales. ¡Cuántas veces surge la duda de una posible trasgresión moral! Y, a pesar del más cuidadoso análisis de conciencia, no puede saberse si la voluntad *asintió*, se *adhirió* al fruto prohibido en materia grave, leve, o si es inocente. Son zonas sutiles, cuyos límites de trasgresión o virtud no se pueden casi percibir y que, en ocasiones, es imposible captar. Pero esta incertidumbre en la exacta apreciación impone una doble posibilidad en el asenso: trasgresión o virtud; afirmación o negación; *adhesión* y *asenso* o suspensión del *asenso* y de la *adhesión*.

Más aún; la misma moral puede ilustrar el complejo funcionamiento de nuestro psiquismo con otro caso. Se puede dar la situación siguiente, incluso en conciencias de exquisita sensibilidad cristiana. Es un caso de *motus primo primi*.

a) La imaginación puede presentar formas diversas con las que puede ser seducida la razón.

b) La razón, en un primer momento de ofuscación moral, se siente cautiva de ellas y se goza en atractivos de soberbia, ambición, vanidad, ira, sensualidad, etc.

c) En un segundo momento, la conciencia se hace plenamente consciente de la valoración inmoral del acto en que se ocupa y está cautiva.

d) La razón y la voluntad rechazan su *adhesión* a esta forma inmoral.

De aquí se sigue que psicológicamente se dan estados de "disociación" (y no se toma la palabra en el sentido médico-patológico, sino en el equivalente escolástico de "abstracción") de la conciencia, es decir, que la conciencia puede, en una "forma" que está presente a ella, prescindir de una formalidad determinada para considerar otra. En el caso citado, la conciencia prescindió por ofuscación, que es por la fuerza de la atracción del contenido de la imagen, del aspecto moral, para ver, sentir y gozarse tan sólo en el aspecto de bien sensible que en ella había.

Si esto sucede, naturalmente, en la psicología humana, comprendemos bien que en ocasiones pueda el sujeto tener materialmente ocupado el campo de su conciencia por diversos elementos —"formas", verdades—, que por hipótesis sean erróneas, y que el mismo sujeto los tenga por verdaderos siendo falsos —esté subjetivamente en el error—, pero que puede, ante una situación de fuerte atracción, hacerle prescindir, "disociar", un aspecto determinado en ellos para considerar otro; prescindir de su valoración —subjetivamente errónea— para fijarse sólo en su *corteza,* en lo que tienen de atractivo, de oportuno, de útil; ver en ellos, o hacer sobre ellos, otras consideraciones.

En este caso su *adhesión* y *asenso* no va a ellos en lo que tienen de error en su valoración subjetiva —juicio especulativo—, sino en lo que tienen de atractivo, de oportuno, de útil para otro objeto o fin —juicio práctico—. Y en cuyo caso no hay error *formal* en ello.

La perceptibilidad clara de estos estados, como antes se dijo, no siempre es clara. Pero en muchos casos es ciertamente posible. Y como un *hecho* se presenta en ocasiones al análisis científico. La "Psicología de la adhesión" reviste muchos modos y matices que pueden ser sutiles en su percepción, pero que son muy reales en su realización» [11].

Admitido este hecho psicológico ordinario, parece que su explicacación puede aplicarse, satisfactoriamente, a muchos casos de la Escritura y, concretamente, a pasajes de este tipo histórico.

Pues, en este caso, no es el hagiógrafo el que *condiciona* conscientemente su juicio sobre el valor de los hechos históricos que alega, sino que *prescinde* del valor de algunos de ellos porque su objetivo no es ése. La fuerza de su juicio *cae* directamente sobre el propósito de su intento, y las demás cosas, ni las afirma ni las niega, sino simplemente las relata.

Este juicio directo del hagiógrafo puede ser producido de tres maneras:

a) Mediante una plena deliberación previa.

b) Concomitantemente a su acto psicológico, en el sentido de

---

[11] Cf. a. c., pp. 49-51.

que su intento se dirige y fija en un propósito e intento *directo*, por lo que lo demás queda fuera de su intento y juicio *formal*.

c) Por efecto mismo de la *inspiración bíblica*. Siendo ésta luz para juzgar al modo divino un hecho, la fuerza de su luz puede centrar y fijar la atención del hagiógrafo en este juicio, de tal manera que produzca en él una «disociación psicológica» sobre el valor de diversos elementos que intervengan en el complejo de elementos materiales que estén presentes, en un momento determinado, en el campo de la conciencia, haciendo así que estos elementos queden inspirados bíblicamente con «juicio práctico», que es en orden un simple valor complementario, pero no por el «juicio especulativo» del hagiógrafo, que es el que importa el compromiso con la verdad o el error.

Por eso, en estos puntos históricos citados, esta «disociación» explica mucho mejor que el hagiógrafo «opinante» este compromiso de la inerrancia bíblica con el error histórico. Pues no es éste el intento del hagiógrafo, ya que, por hipótesis, éste *prescinde* de las «minuta histórica» o incluso de una narración de historia primitiva o muy lejana, para *intentar sólo* el contenido religioso que en el relato se encierra; produciéndose esta «disociación» por una de las anteriores posibilidades dichas, siempre que el contenido religioso no esté esencialmente vinculado a la misma narración histórica o a sus detalles.

Fr. Manuel de Tuya, O. P.

Sentido «plenior» de la Sagrada Escritura

1.—La noción del *sensus plenior* en la Sagrada Escritura, que por una parte facilita, de suyo, el encontrar en ella algunas verdades reveladas, como por ejemplo la Inmaculada Concepción de María, viendo a María en *la mujer* que se designa en Gen 3, 15; por otra parte, es una noción que en los últimos tiempos ha sido sometida a discusión y nuevo examen, y objeto de copiosa literatura teológica [1]. Tal vez, a modo de reflexión y de balance, al menos provisorio, sobre lo discutido en los últimos tiempos, podrían ser de utilidad las consideraciones que proponemos a continuación.

---

[1] No vamos a reproducir la bibliografía que ya publicamos y anotamos, cuando nos ocupamos de esta cuestión en nuestro tratado *De sacra Scriptura*, a partir de la 2.ª edición hasta la 4.ª («Sacrae Theologiae Summa», vol. I, Matriti, 1952-1958), nn. 218-220.

Para indicar algo solamente de lo más reciente señalemos: S. DEL PÁRAMO, *El problema del sentido literal pleno en la S. Escritura*, Comillas, 1954; R. E. BROWN, *The sensus plenior of the Sacred Scripture*, Baltimore, 1955; del mismo autor, *Père Lagrange and the sensus plenior:* CathBiblQuart 17 (1955) 451-455; A. MILLER, *Sui diversi sensi della Sacra Scrittura:* «Problemi scelti di Teologia contemporanea», Roma, 1954, sobre el sentido plenior p. 240; S. M. ZARB, *De ubertate sensus litteralis in sacra Scriptura secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, ibid., pp. 251-273; A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Apostillas a los sentidos bíblicos:* Biblica 37 (1956) 184-198, sobre todo páginas 195-198 (es sabido que al R. P. Andrés Fernández se debe atribuir el realce que modernamente adquirió el *sensus plenior*, sobre todo por su tratado *De interpretatione:* en «Instit. Biblicae» I⁶, lib. 3, n.° 13); JO. SCHILDENBERGER, *Altes Testament. V. Vollsinn und typischer Sinn im Alten Testament: Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, pp. 142-147; S. DEL PÁRAMO, *El «misterio» paulino y el sentido literal pleno:* «XV Semana Bíblica española», 1954, Madrid, 1955, pp. 247-266; del mismo autor, *Respuesta a una recensión:* Estudios Bíblicos 14 (1955) 309-314; S. DE AUSEJO, *El «sensus plenior» de la S. Escritura:* Estudios Bíblicos 15 (1956) 95-104; J. COPPENS, *Le problème du sens plénier:* Ephem. Theol. Lovan. 34 (1958) 5-20.

2.—Parece que no puede negarse que aquí estamos ante una noción, en primer lugar, *muy conforme con la filosofía del lenguaje;* y que, por tanto, al entrar en las condiciones generales del lenguaje hablado y escrito, más bien habrá que presuponer, mientras no conste claramente lo contrario, que es también algo pretendido por Dios en su lenguaje a los hombres, como es el que se contiene en la Escritura por El inspirada.

Decimos que es conforme con la manera de hablar de los hombres y con la filosofía del lenguaje, el que al hablar quien domina la materia que expone, pretenda dar a sus palabras un sentido más profundo y más integral del que captarán sus oyentes la primera vez que le oigan, o del que captaría un secretario que empleara en la redacción de un escrito.

Un predicador, por ejemplo, quiere dar a sus palabras un sentido y alcance muy superiores al que perciben, la primera vez que le escuchan sus oyentes, que suponemos rudos o menos formados. Hablará segunda o tercera vez al mismo auditorio y, repitiendo los mismos conceptos y aun palabras, será de ordinario mejor y más profundamente comprendido por los mismos oyentes. La primera vez que les habló el predicador, las palabras tenían la misma fuerza y sentido por parte del que las decía; pero esta fuerza y sentido no fueron totalmente captadas por los que oían hasta la segunda o tercera vez que fueron pronunciadas y oídas. Pero el orador pretendía este sentido abundante, profundo y pleno, ya desde el principio y vez primera que habló.

Los profesores que en las aulas explican sus lecciones saben muy bien que el alumnado no percibe la primera vez que ellos hablan todo lo que el profesor quiere decir y de hecho dice en sus explicaciones. Hacen falta nuevas lecciones, nuevos puntos de consideración, nuevas circunstancias que llamen la atención hacia las verdades o matices que parecerían estar en la penumbra o en el olvido, para que surja una mayor riqueza de sentido en aquello mismo que ya se dijo por vez anterior. Y esta riqueza y plenitud de sentido es claro que el profesor la pretendía desde el principio en sus palabras...

Del mismo modo podríamos raciocinar sobre las *fórmulas del Catecismo,* bien talladas, muy teológicas, muy exactas y de profundo significado, que el catequista explica a los niños. Una manera es como percibe y comprende esas fórmulas el niño, v. gr., sobre el misterio de la Trinidad de personas en una naturaleza divina; de una manera, sin duda, infantil y confusa. Otra manera, con mayor contenido, es como las ve el maestro o catequista que considera y enseña las mismas fórmulas. Y otra manera, con mayor riqueza y densidad, con mayor exactitud y precisión, y mayor diferenciación de los conceptos, es como las sabe y pondera un teólogo. En fin, de otra manera un místico, que ha experimentado las cosas divinas y la inhabitación de la Santísima

Trinidad, habla y siente de este misterio. Y, sin embargo, la fórmula del catecismo es válida para una y otra plenitud de sentido, y para una y otra mayor riqueza de significado. Y esta riqueza y esta plenitud la pretendía el autor que condensó en breves y exactas palabras la altísima profundidad del misterio.

Lo lleva consigo el lenguaje de los hombres en multitud de ocasiones: que se pretenda ya desde el principio en las palabras y conceptos que se emiten un sentido de mayor envergadura y alcance del que percibirá el oyente la primera vez que oiga o considere las palabras pronunciadas, o lea las sentencias escritas. Se sabe, por el que las dice o escribe, que sólo con el tiempo se hará capaz el oyente o lector de captar todo lo que él hablaba y quiso decir y de hecho dijo.

3.—Esta supervaloración o plenitud del sentido y del arte es lo que fácilmente aparece en la consideración total de una pintura, mirada en su conjunto, después de terminada por el artista. Se asistía quizás antes al momento o a los momentos de la realización artística. Se observaban las líneas, rasgos y matices que iban saliendo del pincel. Si se quiere, se observaba el cuadro por fragmentos. Pero es otro el valor artístico que alcanzan esos mismos fragmentos cuando se miran en el conjunto realizado y acabado por el artista. Es otra, dentro de la misma línea estética, la impresión que causan los aspectos del cuadro al mirarlo en su totalidad. Y esa misma función estética de las partes dentro del todo era pretendida por el artista, aunque no percibida por quien sólo consideraba o considera aisladamente un fragmento.

De análoga manera la imagen resultante de los vaticinios mesiánicos se va perfilando en el tiempo con cada una de las profecías, a medida que se pronuncian o escriben. Son como las líneas de un dibujo que se agranda y se matiza más y más en el transcurso de los siglos, a medida que se conocen nuevos y nuevos datos del Mesías futuro. Y lo que antes quedaba expresado con indeterminación o imprecisión para los que sólo conocían algunos rasgos del futuro Salvador, se precisa y se conoce en el sentido ubérrimo que alcanza la figura del Mesías Dios-Redentor; sentido resultante del conjunto profético, pretendido sin duda por Yahvé en cada una de las profecías que inspiraba.

4.—De igual modo aparece la plenitud de sentido que alcanzan aquellas expresiones del Antiguo Testamento que en los libros sapienciales describen la Sabiduría divina con caracteres personales (v. gr., Sap 9, 19) [2]. Se podría creer entonces cuando fueron escritas, que eran maneras tropológicas de hablar y nada más. Hoy, después de la

---

[2] Véase A. Vaccari, *Il concetto della Sapienza nell'Antico Testamento:* Gregorianum 1 (1920) 218-251.

plena revelación del misterio de la Santísima Trinidad y de conocer que hay en Dios un Verbo personal, pensamos en el superior sentido que aquellas expresiones poseían, sentido pretendido sin duda por el que conocía todo el alcance de sus palabras. Y es que —como decíamos— la misma filosofía del lenguaje nos enseña que las palabras y proposiciones poseen con frecuencia un sentido denso y pregnante, ubérrimo y más profundo de lo que podría parecer a primera vista.

5.—Se dirá y se ha dicho que tal sentido, superior a lo que percibían los contemporáneos de la profecía o de las palabras pronunciadas o escritas, no era conocido de los hagiógrafos; y que, por tanto, no puede decirse un sentido de la palabra escrita por estos hagiógrafos.

Admitimos sin dificultad el hecho, de que los hagiógrafos en multitud de casos no llegasen a penetrar todo el sentido profundo que Dios pretendía dar a sus palabras de los dos, y que con frecuencia solamente lo conocían los hagiógrafos a lo más de una manera vaga e imprecisa u oscura, en cuanto que de hecho venía y viene expresado en las palabras empleadas por ellos [3].

Pero esta dificultad parece olvidar que la acción del hagiógrafo en la acción divina de la inspiración es una acción puramente *instrumental,* aunque sea instrumental de tipo racional. Y es sabido que no se deben medir las propiedades y virtudes del efecto por la medida limitada y deficiente del agente instrumental. Lo que causa primariamente y conmensura la virtud del efecto es la virtud y fuerza de la causa principal.

Santo Tomás lo expresó a otro propósito: «Effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis» [4].

Así como antes decíamos que el sentido *plenior* de las palabras, pretendido muchas veces por el que habla, entra en la experiencia y en la filosofía del lenguaje, así ahora podemos decir que este mismo sentido plenior *entra en la filosofía de la causa principal que opera conjugadamente con la instrumental.* Sería, por consiguiente, forzar y violentar la naturaleza de las causas, principal e instrumental, si exigiéramos que el sentido de las palabras divinas de la Escritura no pudiera sobrepasar lo que el hagiógrafo, causa instrumental en la ins-

---

[3] Porque es sabido que el sentido «plenior» está en la misma línea del sentido literal y es como una prolongación de él. Sentido literal es el significado inmediatamente por las palabras del texto; y el sentido plenior es, por tanto, un sentido literal que viene concebido y expresado con las mismas palabras del texto sagrado.

[4] 3, q. 62, a. 1, c.

piración, acierta a conocer explícitamente en ellas, y el sentido divino de las palabras debiera recortarse y limitarse por el conocimiento limitado e imperfecto del hagiógrafo; o que éste debiera poseer la misma plenitud y profundidad de conocimiento en lo que dice, que el que hay en la mente divina, para que Dios dé realmente ese sentido divino a sus palabras.

6.—Ni, porque el instrumento en este caso sea instrumento racional, el conocimiento que del sentido de sus palabras tenga el hagiógrafo debe ser equivalente al que tenga y pretenda la mente divina. Nunca la causa instrumental puede tanto en su virtud como la causa principal, que es la que mueve y aplica la causa instrumental, cuya virtud deficiente —como decíamos— no puede ser la medida de la virtud del efecto.

Y así sucede que, cuando uno escribe por medio de *secretario,* que es una causa instrumental *racional,* el sentido y alcance de todo el texto redactado no viene primariamente del secretario que, aun siendo instrumento racional, puede no captar todo lo que el agente o redactor principal del escrito pretende con sus ideas y palabras.

Por esto, de la verdad de que Dios es autor de la Escritura y el hombre instrumento racional en manos de Dios para escribirla, lo obvio será suponer, *según la filosofía del lenguaje y según la filosofía de la causa instrumental,* que las palabras del hagiógrafo pueden poseer un sentido denso y profundo, pretendido por Dios causa principal, que no ha sido explícitamente captado por el hagiógrafo.

Y es además sabido que ha sido y es frecuentísimo en la Iglesia y en la literatura teológica y ascética hablar de un sentido de las Escrituras superior al que aparece a primera vista, un sentido que podrá llamarse *espiritual en sentido amplio,* y que podrá abarcar tanto el *sentido típico,* pretendido por Dios mediante los tipos o símbolos descritos por las palabras del hagiógrafo; como también el sentido espiritual propiamente dicho, *ascético y místico;* como asimismo el sentido *pleno* de que estamos hablando.

León XIII en un pasaje de la encíclica *Providentissimus,* aunque habla primeramente de los misterios, escribió también otras palabras que parece hacen al caso en lo que venimos diciendo acerca del sentido *superior* de las palabras bíblicas. Subrayamos las palabras a que aludimos:

«Eorum enim [Sacrorum Librorum] verbis, auctore Spiritu Sancto, res multae subiciuntur, quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria *et quae cum illis continentur alia multa; idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur:* alios

praeterea sensus, vel ad dogmata illustranda vel ad commendanda praecepta vitae, ipse litteralis sensus profecto adsciscit...» [5].

7.—Pero se dirá que hay documento positivo de la Iglesia y en la misma encíclica *Providentissimus* que, en este caso que venimos estudiando, nos fuerza a admitir algo más en la causa instrumental. Porque «Dios con su influjo sobrenatural de tal suerte excitó y movió a escribir a los hagiógrafos, y de tal manera les asistía mientras escribían, que *todas aquellas cosas* y solas aquellas que él mandaba *las concebían rectamente con su entendimiento,* y las querían escribir con fidelidad, y las expresaban convenientemente con infalible verdad» [6]. Como si el hagiógrafo para concebir rectamente con su entendimiento lo que Dios quería expresado y significado, debiera de haber penetrado todo el alcance y profundidad de cada una de las cosas que escribió.

Creemos que sería aquilatar con exceso estas palabras de León XIII y forzarlas en su sentido, escritas en aquellos tiempos en que no se discutía lo que hoy se discute del sentido *plenior* ni pensaban en ello al escribirlas, si quisiéramos ver en ellas una enseñanza contraria a lo que la filosofía del lenguaje y la filosofía de la causa instrumental dan por averiguado sobre el sentido pregnante y denso de las palabras. Bastará interpretar obviamente las palabras de León XIII, de modo que el hagiógrafo conciba rectamente *todas aquellas cosas,* es decir, *todas aquellas proposiciones que Dios quiere ver expresadas por medio de la Escritura;* pero en ninguna parte se dice que en cada una de estas cosas o proposiciones, para concebirlas rectamente, haga falta captarlas en toda la plenitud concebida y pretendida por la causa principal. *Concibe rectamente* una verdad o proposición un niño que sabe lo que dice o escribe, o un alumno de Teología que comprende los términos de una proposición; pero no se les exige, para concebirlo rectamente, que hayan ahondado en esa proposición tanto como el maestro o el profesional. Y sin embargo, éstos han pretendido y pretenden con sus palabras, al explicar la proposición, una plenitud de sentido, que saben escapa al niño y al alumno la primera vez que las oyen o escriben.

8.—Se podrá objetar también, y se ha objetado, que únicamente se afirma aquello que de hecho se conoce en las palabras que uno emplea; y que si el hagiógrafo no conoce el alcance y sentido plenos de las palabras que emplea, tampoco lo afirma y que, por tanto, este sen-

---

[5] *Enchiridion Biblicum*[2], n. 108.

[6] «Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritati exprimerent» (*Providentissimus, Ench. Biblicum*[2], 125; DENZINGER, *Ench. Symb.,* 1952).

tido y alcance pleno de las palabras no es un sentido del hagiógrafo ni, consiguientemente, es bíblico.

Pero parece se podría responder, en primer lugar, que para que un sentido sea bíblico se requiere y basta que sea un sentido pretendido por Dios por medio de la palabra escrita de la Biblia, y que esto se verificaría aun en el caso en que el hagiógrafo no captara toda la densidad y abundancia de sentido pretendida por la causa principal. Es verdad que «omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto» [7]. Pero no se dice la inversa, que todo el alcance de las palabras de Dios, sea también el alcance pretendido expresamente por el hagiógrafo.

Por otra parte, cuando uno tiene en su mente una idea o un concepto (concepto *subjetivo*) distintos de lo que las palabras suenan y significan en su valor ordinario y común (concepto *objetivo*), es verdad que entonces no se puede decir que el individuo que habla afirme lo que sus palabras ordinariamente suenan y significan. Pero, si su pensamiento responde al concepto objetivo de las palabras, y únicamente se distancian pensamiento y palabras por una mayor o menor claridad expresada, una mayor o menor distinción y explicitación de lo que se dice y conoce, bien se podrá decir que tal individuo ha dicho implícitamente algo que se lee o se ve en sus palabras, aunque él no piense en tal implicitación contenida en ellas. Pero mucho más y con mayor razón podrá decirse que algo está dicho en sus palabras escritas, si obra como secretario o instrumento de otro, que como agente principal determina las ideas del escrito y vela para que todo el pensamiento que pretende quede consignado en el escrito del secretario. En este caso las palabras escritas por el secretario poseen toda la plenitud de sentido y afirman todo lo que el agente principal ha pretendido, aunque el secretario no lo alcanzara en toda su plenitud.

9.—Lo que *Santo Tomás* afirma expresamente acerca de los profetas, instrumento de Dios para hablar a los hombres, aplicando a estos instrumentos la noción de causa instrumental, *deficiente* por su misma naturaleza, eso mismo parece que se puede trasladar *analógicamente* a los instrumentos, también racionales, que son los hagiógrafos, en la palabra escrita que Dios quiere comunicar a los hombres.

No es que digamos que Santo Tomás habla de los hagiógrafos. No. Habla sólo de los profetas. Pero todos conocen la gran analogía que existe entre la inspiración profética y la inspiración bíblica, que permite aplicar o acomodar a los hagiógrafos lo que se dice de los profetas. Según Santo Tomás, «sciendum tamen est quod, quia mens prophetae

---

[7] *Ench. Bibl.*, 420; DENZINGER, 2180.

est instrumentum deficiens... *etiam veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit*» [8].

Aquí no parece referirse Santo Tomás a una pluralidad de sentidos totalmente ajenos unos de otros, o *disparados,* que poseyeran las palabras proféticas y escaparan al profeta. Luego parece referirse y se refiere a un sentido pleno, pretendido por el Espíritu Santo, que tienen las palabras de la profecía en ocasiones. Poco trabajo costará aplicar a las palabras de la inspiración bíblica y a los hagiógrafos lo que el santo Doctor dice de la profecía y de los profetas.

10.—La solución propuesta hace unos años [9] distinguiendo entre el *escrito* y el *sentido del escrito,* atribuyendo el escrito a la causa eficiente, y considerando el sentido del escrito como *causa final,* no parece que resuelva el problema y dificultad del sentido «plenior».

Según esta solución [10] el *sentido* de un escrito es la causa final que mueve a escribir; y aunque debe darse —dice— absoluta compenetración entre la causa principal e instrumental, tocante a la ejecución y eficiencia, no es menester que se dé esta compenetración e identificación en los fines que pretenden cada una de estas causas. Lo cual es decir que no se requiere identificación entre el *sentido* pretendido por la causa principal, y el sentido *pretendido conscientemente* por el hagiógrafo causa instrumental. Por donde resultaría —según esta teoría— que la clave de solución radicaría en distinguir entre lo que es propio de la causalidad eficiente y lo que es propio de la causalidad final: el instrumento participa con la causa principal solamente en la *ejecución* de la obra; pero no es menester que participe también en el *fin* pretendido por la causa principal. Unicamente se podrá exigir que el fin pretendido por el instrumento racional pueda subordinarse al fin pretendido por la causa principal.

Nosotros creemos que el *sentido* de un escrito es algo intrínseco a ese *escrito* y elemento suyo constitutivo. Y algo que *en su realidad* se identifica con el escrito. Por eso no hay escrito racional que no pretenda algo y no tenga algún significado o sentido. Porque, aunque el sentido de un escrito sea —según definición— el *concepto de la mente* que el autor quiere expresar con sus palabras escritas, esta significación o sentido queda objetivada y como involucrada en esas palabras escritas; que, por lo mismo que existen como tal escrito de un

---

[8] 2. 2, q. 173, a. 4, c.

[9] A. Temiño Sáiz, *En torno al problema del «sensus plenior»:* Estudios Bíblicos 14 (1955) 5-47.

[10] El autor la propone después de rechazar otras. Por lo que toca a la nuestra, tomada de la 2.ª edición de nuestro tratado *De sacra Scriptura,* Matriti, 1952, nn. 218-220, pensamos que está propuesta incompletamente.

autor racional, no pueden menos de tener sentido *en ellas mismas* y en su objetividad y realidad, aunque siempre *connotando* la mente del autor. Queremos decir que, objetivamente hablando, el sentido de un escrito es algo que está en el mismo escrito y es inseparable de él. Todos dirán que el sentido de un escrito está en el mismo escrito, y no solamente en la mente del autor.

También pensamos que ese sentido (el significar algo a los demás) es *fin interno* de ese escrito, es decir, aquello a que tiende por su misma naturaleza y esencia. Y creemos también que ese significar algo, ese sentido del escrito, es *causa final* que mueve al agente a escribir. Y es causa final con la causalidad propia de la causa final, que consiste —como es sabido— en mover al agente a la acción física de producción, por medio del conocimiento y amor del efecto, suscitados en la mente del agente. El efecto es conocido por el agente antes de que sea producido, y ese mismo efecto es amado y pretendido por el agente; que, en virtud de este influjo del fin pretendido, se lanza a la acción para que exista el efecto.

No vemos inconveniente en afirmar que el sentido de un escrito, lo mismo que un escrito, es un fin y efecto a realizar, que mueve con causalidad final al agente.

Ahora bien, el *fin interno* pretendido en una acción, fin que ha ejercido su influjo como causa final, es al mismo tiempo en su realidad objetiva el efecto que se quiere obtener y realizar, y se identifica realmente con ese efecto. Por esto la causa final es el efecto que se pretende y que se obtiene. Y en nuestro caso, el sentido de un escrito (el sentido de la Escritura y el sentido plenior) sería en su realidad objetiva el efecto que se quiere obtener y producir. Pero, en cuanto es *efecto,* ese sentido de la Escritura proviene de la ejecución y acción conjunta de la causa principal e instrumental; y, por tanto, deberá también decirse (a pesar de apelar a la causa final como nueva solución) que el sentido «plenior» de la Escritura tiene que proceder, en lo que este sentido tiene de realidad objetiva, *también de la acción conjunta de Dios y del hagiógrafo,* y que por consiguiente no se elude así —como se desea en la teoría expuesta— su procedencia de la causa instrumental.

Por esto no creeríamos que tal solución, distinguiendo entre la causalidad eficiente y la final, salve suficientemente la dificultad [11]. La salvaría —creemos— recurriendo a uno de los principios de solución antes propuestos, a saber, al principio de que no todas las propiedades del efecto deben atribuirse simultáneamente a la causa principal

---

[11] Del mismo pensamiento es A. Fernández Truyols, *Apostillas relativas a los sentidos bíblicos:* Biblica 37 (1956) 196.

y a la instrumental; porque hay algunas propiedades del efecto que solamente deben atribuirse a la causa principal.

11.—Para resumir de alguna manera el estado actual de las cuestiones en torno al *sensus plenior,* no parece que se hayan impuesto las ideas de F. M. Braun, según el cual [12] este sentido pleno estaría indicado en la encíclica *Divino afflante,* en aquellas palabras: «Non omnis sane *spiritualis sensus* a sacra Scriptura excluditur. Quae enim in Vetere Testamento *dicta* vel facta sunt, ita a Deo sapientissime sunt ordinata atque disposita, ut praeterita spirituali modo ea praesignificarent qua in novo gratiae foedere essent futura. Quare exegeta, sicut litteralem, ut aiunt, verborum significationem, quam hagiographus intenderit atque expresserit, reperire atque exponere debet, ita *spiritualem* etiam, dummodo rite constet illam a Deo fuisse datam» [13].

Las razones por las que creemos que aquí se trata del sentido *típico,* y no del sentido *plenior,* quedan expuesta en otro lugar [14].

A falta de documentos eclesiásticos contundentes en favor de este sentido plenior, no restaría, como *criterio extrínseco,* sino apelar al mayor número de los defensores de este sentido «plenior», que parecen haberse pronunciado en su favor [15].

12.—Entre las razones que a muchos han hecho fuerza para admitirlo, han adquirido relieve, tomándolas de los libros sagrados, la novedad o mayor profundidad y distinción con que se aprecian algunos textos bíblicos del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, no sólo en los libros de los evangelios, Actos y cartas de los apóstoles, pero también en el curso de la vida de la Iglesia, a medida que los textos se examinan a la luz de toda la revelación, que es decir, a la luz de la Biblia entera y a la luz de la Tradición y del progreso dogmático que cabe en la mayor explicitación y claridad del contenido revelado.

Por esto aquí vale el dicho de San Agustín: *En el Antiguo Testamento, el Nuevo está latente; y en el Nuevo, el Antiguo está patente* [16].

Esta plenitud de sentido se ve y se afirma con más claridad en lo tocante a la plenitud y mutuo complemento que alcanzan las profecías mesiánicas en el Nuevo Testamento. Porque a los profetas «que vaticinaron la gracia a vosotros destinada, escudriñando qué y cuál tiempo indicaba el Espíritu de Cristo, que en ellos moraba y de antemano testificaba los padecimientos de Cristo y las glorias que habían de seguirlos, a ellos fue revelado, que no a sí mismos, sino a vosotros servían

---

[12] *Le sens plénier et les encycliques:* Revue Thomiste 51 (1951) 294-304.

[13] *Ench. Biblicum,* 552; DENZINGER, 2293.

[14] M. NICOLAU, *De sacra Scriptura*[4], n. 218, pp. 1115 s.

[15] Así todos los autores citados en la nota 1, más arriba, se pronuncian en favor del sentido plenior, exceptuado el R. P. S. de Ausejo.

[16] «... quamquam et in Vetere [Testamento] Novum lateat, et in Novo Vetus pateat». *In Hept.* 2, 73: ML 34, 625.

con esto, que os ha sido anunciado ahora por los que os evangelizaron» (1 Petr 1, 10-12).

Por lo demás la inteligencia de los misterios puede crecer con el tiempo, y de hecho crece según la misma Escritura [17].

Hay también textos que hablan de un progreso en el conocimiento de la revelación, v. gr., (Eph 3, 5. 6): «No fue dado a conocer [el misterio de Cristo] a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu. Este misterio es el ser los gentiles coherederos y miembros todos de un mismo cuerpo, copartícipes de las promesas por Cristo Jesús mediante el evangelio...». Y otro (Io 16, 13): «Cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa...».

Sin duda que en estos textos se significa un avance y progreso en el conocimiento de los misterios del Cristianismo. Pero estos textos, si bien prueban un avance en el conocimiento de la revelación, no por ello prueban, sin más, un sentido *plenior* y más abundante *de la Sagrada Escritura*, que es lo que se trata de probar. Porque se debería probar que, este avance se debe *a la Sagrada Escritura* y se obtiene a base de los textos de la Sagrada Escritura, que se toman por punto de partida. Así la prueba adquiriría todo su valor como argumento en favor del sentido pleno *de la Sagrada Escritura*.

13.—¿Cuál será el porvenir del *sensus plenior*? Si no nos engamos, las discusiones recientes, de hace pocos años, han obligado ciertamente a pensar mejor y madurar los argumentos en que se proponían. Pero han mostrado también los fundamentos sólidos de esta teoría [18].

MIGUEL NICOLAU, S. I.

Salamanca.

---

[17] Cf. *Rom* 16, 25-27: «... iuxta evangelium meum et praedicationem Iesu Christi, secundum revelationem *mysterii temporibus aeternis taciti, quod nunc patefactum est per Scripturas prophetarum...*»

[18] Escrito ya este trabajo, leemos el reciente estudio de P. BENOIT, O. P., *La plénitude de sens des Livres Saints* (Revue Biblique 67 [1960] 161-196). El docto escritor admite que «basta practicar la S. Escritura para reconocer en ella que la palabra divina se desarrolla y fecunda ella misma, volviendo a tomar en el transcurso de siglos expresiones que reciben en las etapas más avanzadas de la revelación resonancias que permanecieron ocultas a sus primeros autores» (p. 167). Afirma también que negar el sentido plenior es «desconocer que el valor objetivo de las palabras sobrepasa ordinariamente el pensamiento subjetivo del que las emplea» (pp. 168-169). Pero creemos que es restringir el alcance y significado del sentido plenior, limitándolo al A. T., cuando entiende por él «el crecimiento de significación objetiva que reciben las palabras del A. T., cuando se vuelven a tomar en el N. T. a la luz de la realización tipológica traída por Cristo» (p. 188). Tampoco convenimos con él cuando acerca el sentido plenior al sentido típico (p. 188); siendo así que el sentido plenior es el sentido de las palabras (no de las cosas); y, por tanto, sentido literal; y —como dice muy bien el mismo P. Benoit— sentido homogéneo con el sentido literal primero (como él lo llama) y en su misma línea (p. 189).

Genus litterarium in Wunderberichten

Der im Dienst der Hl. Schrift ergraute Jubilar, dem diese Zeilen gewidmet sind, hat in den bekannten *Institutiones Biblicae* den schwierigen Teil der Biblischen Hermeneutik verfasst und seinen Standpunkt klug und klar dargelegt [1]. Den Abschnitt B) *De variis historiae generibus* beschliesst er mit einem Zitat aus PESCH, *De inspiratione,* n. 542: «Singulorum textuum expositio exegetis relinquenda est» (p. 441 [65]). Damit ist ein Anliegen aufgezeigt, das in der Tat von grosser Bedeutung ist. Wie die drei grossen Bibelenzykliken *Providentissimus Deus* (1893), *Spiritus Paraclitus* (1920) und *Divino Afflante* (1943) haben auch die *Institutiones Biblicae* vorwiegend —aber nicht ausschliesslich— nur die Prinzipien, das heisst die grundsätzlichen Normen aufgezeigt, namentlich in Hinsicht auf die theologischen Folgerungen aus der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift. Textliche Einzelprobleme und praktische Beispiele können nur selten genannt werden, so dass bei Fernerstehenden der sicherlich falsche Eindruck entstehen könnte, die theoretischen Grundsätze seien mehr aus dogmatischen Konklusionen und weniger aus einem sorgfältigen und kritischen Studium der hl. Bücher gewonnen worden. Aber gerade ein so aktuelles Thema wie das vom Genus litterarium hat den hohen Jubilar zu intensiven Bibelstudien veranlasst.

Im folgenden kurzen Beitrag seien einige praktische Beispiele hervorgehoben, nämlich historische *Wunderberichte* des A. T., und nach ihrem literarischen Genus befragt! Denn von der oben genannten Absicht, nur die generellen Grundsätze darzulegen, dürfte es herrühren, dass weder im Zusammenhang mit dem Genus litterarium, noch in den sonstigen Ausführungen Wunderberichte des A. T. im einzelnen erwähnt werden. Dass die «Libri historici», wie sie in der Vulgata stehen, grundsätzlich Anspruch auf das Genus historicum erheben [2], ist im allgemeinen durchaus richtig; aber innerhalb desselben sind

---

[1] In meinem Besitz befindet sich die Editio tertia, Romae 1929.
[2] FERNÁNDEZ, pp. 433.441.

hinsichtlich der Quellenlage, der Überlieferung, der historischen Kritik und rein geschichtlichen Absicht der verschiedenen Hagiographen doch bedeutende Unterschiede zu machen. Besteht schon ein grosser Unterschied zwischen den Samuel/Königbüchern und der Chronik, so kann die annalenhafte Geschichtsschreibung dieser Werke nicht in gleicher Weise etwa im Buch Tobias gefunden werden.

Um mit den Wunderberichten des letztgenannten Buches zu beginnen, so weisen wenigstens die neueren Kommentare darauf hin, dass es eine Augenkrankheit gibt (maculae corneae), die äusserlich dem Aussehen von etwas Vogelkot ähnelt und für die Bestreichung mit ätzender Fischgalle ein im Alten Orient bekanntes Heilmittel darstellt. Des weiteren wird angenommen, dass das Verbrennen von Herz und Leber des Fisches einen bösen Dämon zu vertreiben vermochte (*8*, 1-3). Dazu kommt das diese ganze Schrift durchziehende Wunder, dass der Engel Raphael in Menschengestalt wochenlang incognito mit dem jungen Tobias wandert, isst, trinkt, schläft wie eben irgendein Reisegefährte. Zwingt nun das Genus historicum, die Ereignisse so, wie sie geschildert werden, als facta historica anzunehmen? Oder ist hier die erbauliche Absicht des Schriftstellers stärker als sein geschichtliches Interesse? Hat er vielleicht, ohne selbst ein Urteil fällen zu wollen und zu können, einfach eine zu seiner Zeit kursierende Erzählung wiedergegeben? Es scheint, dass eine nähere Analyse genügend Anhaltspunkte liefert, um die literarische Unterart einer populären Darstellung mit oder ohne einen gewissen geschichtlichen Kern in praktischen Beispielen aufzuzeigen. Sehr deutlich werden die «solida argumenta» herausgestellt im Kurzkommentar meines verehrten Lehrers *F. Stummer* in der «Echter-Bibel» [3]. Hier dürfte also die Bedingung erfüllt sein, «tamquam historicos esse habendos donec contrarium solidis probetur argumentis» [4].

Als weiteres Exempel seien die Wunderberichte im 2. Makkabäerbuch erwähnt! Es unterscheidet sich in dieser Hinsicht wesentlich von der nüchternen Darstellung in 1 Makk. Da erhebt sich wieder die dringende Frage, ob die Schilderung des himmlischen Rosses und Reiters und der zwei auspeitschenden Männer gegenüber dem erblindeten und verstummten Heliodor (3, 23-29), die vierzigtägigen Schlachtszenen in der Luft (5, 2-4), der schreckliche Tod des Antiochus (Kap. 9), die fünf goldgezäumten Rosse und himmlischen Kämpfer (10, 29-31), der strahlende Reiter mit goldenen Waffen (11, 8-13) als facta historica zu betrachten sind. P. D. Schötz O. F. M. schreibt in seinem Vorwort [5]: «An einzelnen Stellen erweckt die Erzählung den Eindruck von Augenzeugenberichten, an anderen zeigt

---

[3] Würzburg, 1950.
[4] Fernández, p. 441.
[5] *Echter-Bibel*, Würzburg, 1948, p. 66.

sie deutlich die Unbekümmertheit eines "Geschichtenerzählers", der auf eine lebhafte, eindrucksvolle Schilderung mehr Wert legt als auf eine genaue Einreihung des Erzählten in einen chronologischen Rahmen». «Die Absischt, die ihn leitete, dürfte weniger darauf gerichtet gewesen sein, über vergangene Ereignisse geschichtlich zu berichten als zu erbauen und zu unterhalten. Er ist kein Chronist, aber ein religiöser Lehrer pharisäischer Observanz». Das stimmt überein mit den Absichten und Geständnissen, die der Verfasser *selbst* abgibt (2, 24-31; 15, 38-39). Im übrigen weisen die Exegeten darauf hin, dass unser Autor eine «citatio explicita» des fünfbändigen Werkes des Jason von Cyrene biete (2, 23.30f), also selber für den Inhalt nicht verantwortlich sei. Aber obwohl nur ein Auszug (Epitome) aus diesem profanen Werk, ist 2 Makk immerhin zu den «Libri historici» des A. T. zu rechnen! Vielmehr sind —solidis argumentis— innerhalb des allgemeinen Genus historicum diverse Unterarten zu machen, die jeweils verschiedene, ihnen allein zukommende geschichtliche Valenz besitzen. Der Verfasser von 2 Makk war sich, wie er selber zugibt, seiner freien, weniger exakten Methode wohl bewusst. An sich aber muss ein inspirierter Autor diese klare Erkenntnis nicht haben und bekanntgeben; denn die Enzyklika «Divino Afflante» unterscheidet eigens zwischen literarischen Arten, welche die Schriftsteller jener alten Zeit anwenden *wollten*, und welche sie in Wirklichkeit anwandten (also ungewollt!).

Um von der jüngsten Schrift des A. T. an den Anfang zurückzukehren, so hat bekanntlich die Urgeschichte ihre ganz besonderen historischen Schwierigkeiten, da «diese Kapitel nicht Geschichte im klassischen oder modernen Sinne bieten» und da «ihre literarischen Formen keiner unserer klassischen Kategorien entsprechen» [6]. Als nicht zu meinem Thema gehörig sei darauf nicht näher eingegangen! [7] Dagegen möchte ich eines der bekanntesten Wunder am Ende der Urgeschichte herausgreifen, nämlich die theologisch und kulturphilosophisch sehr wertvolle Erzählung von der Sprachverwirrung zu Babel. Man weiss, dass der Turmbau einen geschichtlichen Hintergrund in den Zikkurats besitzt; die Frage ist jedoch, ob die Pointe des ganzen Berichtes, die Sprachverwirrung, als plötzliches, wunderbares factum historicum anzusehen ist. Es ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht absolut sicher, dass der Hagiograph seine Schilderung wörtlich verstanden wissen wollte und so die Verschiedenheit der Sprachen erklären zu können glaubte. Müssen wir heute ihm darin folgen? Oder handelt es sich um ein mythologisch gefärbtes und ätiologisches Motiv, das er bereits vorfand und in heilsgeschichtlicher Auswertung in seine religiöse Rekonstruktion der Urgeschichte aufnahm? Der

---

[6] Schreiben der CPB an Kardinal Suhard. 16 Januar 1948 (EB 581).

[7] Vgl. H. Renckens, S. J., *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Mainz 1959. P. Morant. O. F. M. Cap., *Die Anfänge der Menschheit*, Luzern 1960.

katholische Exeget wird an der inerrantia der Hl. Schrift festhalten, muss aber die durch das literarische Genus und den Geist des Verfassers bedingte Aussage- und Lehrabsicht solcher Abschnitte richtig einschätzen [8].

Über die Historizität der ägyptischen Plagen ist in Kommentaren und Einzelartikeln schon viel geschrieben worden. TH. SCHWEGLER [9] spricht von miracula quoad modum, was zum Beispiel auch für das Wachtelwunder (Ex 16, 13; Num 11, 31) gelten dürfte. Quellenkritisch lässt sich deutlich dartum, dass in der dritten und vierten Plage, ähnlich in der fünften und sechsten, literarische Dubletten vorliegen. Dass die Zauberer Ägyptens infolge ihrer Zauberkünste ebenfalls bestimmte Wunder wirken können, wird von der «Priesterschrift» —und nur von ihr— ohne weiteres angenommen. In der ganzen Beschreibung der Plagen ist also die Frage nach der genauen Historizität wieder besonders akut und die Pflicht, das Genus historicum und die literarhistorische Analyse an Hand schwieriger Beispiele praktisch zu illustrieren und zu präzisieren, soll nicht allein den Exegeten überlassen bleiben, sondern auch von den theoretischen Dogmatikern expresse berücksichtigt werden.

Ist von Wunderberichten im A. T. die Rede, so dürfen die sehr zahlreichen Wunder bei Elias und Elisäus nicht unerwähnt bleiben (1 Kg 17 - 2 Kg 14), als bekanntestes die Entrückung des Elias. Eingeschoben in die Königsbücher sind diese Berichte sicher zum Genus historicum im allgemeinen Sinne gehörig und die einfachste Lösung wäre die Annahme der vollen Historizität aller Geschehnisse. Aber wer von den Studenten und Gebildeten, die die Texte lesen, werden sie heute noch wörtlich glauben? Und muss der katholische Exeget, wie ihm oft zum Vorwurf gemacht wird, auf literarische und historische Kritik blindlings verzichten, oder darf er den allgemein menschlichen Faktor einer im Lauf der Zeit früher oder später einsetzenden Legendenbildung um ganz gewiss geschichtliche, sogar höchst bedeutsame Persönlichkeiten mit in Anschlag bringen? Was ist an dem berühmten Feuergespann des Elias und seiner lebendigen Entrückung in demselben historisches Factum? Die leere Vermutung, das sei nur eine Vision des Elisäus gewesen, bietet ebenso wenig eine Lösung der Frage, wie die seinerzeit von Hummelauer vertretene Visionstheorie bezüglich des Hexaemerons. Die Duplizität der Wunder bei Elias und Elisäus, sowie das offensichtliche Bestreben, Elias nach dem Vorbild des Moses zu zeichnen, sei nur am Rande vermerkt.

Ich habe unter dem generellen Gesichtspunkt des «Genus litterarium historicum» verschiedene, sehr bekannte Wundererzählungen

---

[8] P. MORANT, *l. c.*, p. 394: «...eine geschichtliche Erzählung im erweiterten oder "angenäherten" Sinn, eine ideale Geschichte».

[9] Studia Anselmiana, Fasc. XXVII-XXVIII, Romae 1951, pp. 424-442.

des A. T. kurz aufgezählt und zur Debatte gestellt; denn es widerspricht der Sendung und Ethik eines Theologen, sogenannte «heisse Eisen» lieber nicht anzufassen. Klare Antworten, wie sie weniger der wissenschaftliche Forscher als vielmehr die Menge der Laien gern erwartet, konnten nicht gegeben werden. Es wird schon viel sein, wenn wir die kritischen Menschen unserer Tage so weit bringen, dass sie im einzelnen Fall nicht völlig negativ reagieren, sondern die Frage nach der absoluten Historizität im Dunkel der ehrwürdigen, uns nicht mehr nachprüfbaren Vergangenheit *offen* lassen. An der grundsätzlichen Möglichkeit und Tatsächlichkeit göttlicher Wunder auch im A. T. kann und braucht der Christ mit vollem Recht nicht zu zweifeln. Man darf ihm aber auch den Glauben nicht unnötig schwer machen, indem man ohne discretio das Genus historicum im modernen Sinn der Historiographie für alle libri historici samt deren Einzelteilen beansprucht. Ob die Hagiographen selbst die von ihnen mitgeteilten Wunder geglaubt haben und von ihren Lesern geglaubt wissen wollten, ist nicht immer sicher (zum Beispiel im Buch Tobias, Jonas, etc.). Oft werden sie sich einfach auf die ihnen zur Verfügung stehenden Traditionsstoffe verlassen haben, und im übrigen waren sie als «Geschichtsschreiber» Kinder ihrer Zeit.

Die Hl. Schrift ist ganz das Werk des inspirierenden Gottes, aber auch ganz das Werk des menschlichen Verfassers. Jede einseitige Überbetonung des eines oder des anderen Faktors ist falsch. Gegenüber rationalistischen und unchristlichen Angriffen musste das «Deum habet auctorem» in den Vordergrund gerückt werden. Jedoch gerade der Einblick in die genera litteraria hebt auch den menschlichen Autor mit allen seine natürlichen Fähigkeiten ins Licht. Die *inerrantia* als Konsequenz der Inspiration wird von Gott gegeben und garantiert. Wird sie einseitig ohne nähere Distinktion betont, so besteht die Gefahr, dass der menschliche Autor zu kurz kommt und wieder zu einem mechanischen und leblosen Instrument entwertet wird. Also muss auch hier, wie bei der «genauer und vollkommener erforschten Inspiration» [10] ein gewisser Spielraum gelassen werden. Natürliche Urteilsfähigkeit oder Urteilsunfähigkeit, Kritik oder Kritiklosigkeit der Schriftsteller in rein profanen Belangen bedeutet noch keinen «error», der auf das Konto des göttlichen Autors zurückgehen würde und den Gott durch ein gewaltiges psychologisches Wunder hätte beseitigen müssen.

Gewiss haben unsere frommen Väter und Vorfahren, aber auch die Theologen des christlichen Altertums und Mittelalters bis in die Neuzeit hinein alle Berichte des A. T. wortwörtlich angenommen, wobei sie allerdings oft allzu rasch den moralisch-allegorischen Sinn

---

[10] Vgl. *Divino Afflante* (EB 556).

und Wert einer Erzählung betonten. Das erweist sich in heutiger Zeit und nach dem Aufschwung einer distinguierenden und kritischen Bibelwissenschaft als nicht mehr haltbar, so dass der Appell an den «consensus patrum» hier in unkatholischer Weise jedem Fortschritt den Weg versperren würde [11]. Ebenso bietet die berüchtigte Conclusio «potuit, decuit, ergo fecit» keine tragbare Stütze für die wörtliche Historizität sämtlicher Wundererzählungen [12]. Die in den zeitgemässen Richtlinien der kirchlichen Instanzen aufgestellten prinzipiellen Leitsätze und Normen wollen, wie sie mehrmals selbst sagen, neue Wege, neue Erkenntnisse und Lösungsversuche nicht für alle Zukunft unterbinden. Vielmehr gilt auch hier der Grundsatz, den der Jubilar P. A. Fernández in neunzig Jahren seines Wirkens vorgelebt hat: «Dies diem docet».

VINZENZ HAMP

München.

[11] Vgl. P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930, p. 103: Die meisten Kirchenväter und Scholastiker nehmen an, dass die Welt in 6 mal 24 Stunden erschaffen worden ist.

[12] Die obigen Gedanken und Überlegungen wollen weder definitiv sein, noch dürfen sie ohne weiteres auf alle anderen hier etwa einschlägigen Fälle ausgedehnt werden. Sie stellen nur einen Versuch dar für die Fachgelehrten, um mit Hilfe des literarischen Genus eine gesunde und gewissenhafte historische Kritik mit dem Grundprinzip der Inspiration und einer auf den formellen Lehrgehalt intendierten Irrtumslosigkeit zu vereinbaren.

Gedanken zur Arbeit an der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft

Die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments unter der historisch-kritischen Fragestellung ist jahrhundertealt. Das wurde im Astruc-Jahr 1953 deutlich, als zweihundert Jahre vergangen waren [1], seitdem die berühmten «Conjectures» [2] von Jean Astruc 1753 anonym erschienen waren. Der Stand der historisch-kritischen Forschung in unserer Zeit rechfertigt nachträglich glänzend diesen systematischen Versuch einer historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. Aber die Geschichte der alttestamentlichen Forschung ist älter. Schon 1954 konnte des zweihundertfünfzigjährigen Doktorjubiläums von Hennig Bernhard Witter [3] gedacht werden, der es A. Lods [4] verdankt, dass er statt Astruc als Begründer der Literarkritik am Pentateuch genannt werden muss [5], obwohl seinem Versuch die Systematik und Konsequenz des Astruc'schen Vorgehens ermangelt. Aber auch das 17. Jahrhundert ist in das Blickfeld des wissenschaftsgeschichtlichen Forschers [6] getre-

---

[1] R. DE VAUX, *A propos du second centenaire d'Astruc. Reflexions sur l'état actuel de la Critique du Pentateuque*, Supplements to Vetus Testamentum, vol. I. Congress Volume, Copenhagen 1953, 182-198.

[2] Erschienen in Brüssel unter dem Titel: *Conjectures sur les Memoirs originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse. Avec des Remarques, qui appuient ou que éclaircissent ces Conjectures.*

[3] Siehe meinen Aufsatz: *Henning Bernhard Witter. Zur 250. Wiederkehr seiner Promotion zum Philosophiae Doctor am 6. November 1704 zu Helmstedt:* ZAW 66, 1954, 153-181.

[4] *Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter:* ZAW 43, 1925, 134f.

[5] Witter ist schon in seiner Zeit nicht recht anerkannt worden. Die einschlägigen Einleitungswerke nennen zwar seinen Namen, aber sein Genesiskommentar ist zu wenig bekannt geworden und ausserdem unvollendet geblieben.

[6] Hier ist auf die zahlreichen Arbeiten über Richard Simon zu verweisen. Vergleiche die Literatur in Anmerkung 37. Desgleichen die Literatur zu HUGO GROTIUS, SPINOZA, THOMAS HOBBES und anderen. Die Zeit von 1600

ten, und die Ansätze einer historischen Kritik am Kanon durch Karlstadt [7] sind immer bekannt gewesen.

Es hat jetzt, wenn man einmal an der vorgelegten Literatur [8] diese Feststellung wagen darf, den Anschein, als nähme das Interesse an der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft zu. Soweit man urteilen darf, ist diese wissenschaftsgeschichtliche Forschung über das Stadium vereinzelter Arbeiten und Liebhaberuntersuchungen, die meistens als ein Abfallprodukt anderer grösserer Untersuchungen entstanden oder als Doktor-bezw. Habilitationsschriften vorgelegt wurden, heraus zu einer systematisch und konsequent betriebenen wissenschaftsgeschichtlichen Fachrichtung gediehen. So ist in unseren Tagen ein Buch erschienen, das den Titel trägt «Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart» [9]. Verfasser ist der Ordinarius für alttestamentliche Wissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, Prof. D. Hans-Joachim Kraus. Dieses Buch unternimmt wirklich den grossen begrüssenswerten Versuch, die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft von den Ansätzen einer historischen Kritik im Reformationszeitalter [10] eingehend bis zur Gegenwart zu verfolgen.

---

bis 1750 hat DIESTEL eingehend behandelt in der richtigen Erkenntnis, «dass sie der eigentliche Mutterschooss ist, aus der unsre gesamte neuere Wissenschaft des A. T. geboren ist, dass hier eine Fülle von Keimen liegt, die in unserm Jahrhundert zur Reife gekommen sind, dass sich hier die Schlüssel der meisten verwirrenden Fehlgriffe finden, an denen die heutige Forschung bei Vielen krankt» (Vorrede VI f. der *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869).

[7] In den Einleitungswerken wird Karlstadt regelmässig aufgeführt als ein namhafter Vertreter der Kanonskritik.

[8] Es seien aus den letzten Jahrzehnten etwa folgende Arbeiten genannt: FR. STUMMER, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*, Kath. theol. Diss. Würzburg, erschienen Münster-Westf. 1912; M. LOESER, *Die Kritik des Hermann Samuel Reimarus am Alten Testament* (Ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus in Deutschland) Theol. Diss. Berlin 1941 (Maschinenschrift); C. T. CRAIG, *Biblical Theology and the Rise of Historicism:* Journal of Biblical Literature 62, 1943, 281-294. C. HARTLICH und W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* (Schriften der Studiengemeinschaft der Ev. Akademien 2, 1952); J. DE SAVIGNAC, *L'oeuvre et la personnalité de Jean Astruc:* La Nouvelle Clio 5, 1953, 138-148; J. STEINMANN, *Die Bibel im Spiegel der Kritik, bearbeitet und ergänzt von Meinhard Stenzel*, 1957; R. SMEND, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (Beiträge zur Geschichte der bibl. Exegese 1959); A. PUSCHMANN, *Alttestamentliche Auslegung und geschichtliches Denken bei Semler, Herder, Eichhorn, Schleiermacher und unter besonderer Berücksichtigung de Wette's* (Theol. Diss. Hamburg 1959-60).

[9] Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers 1956.

[10] Man kann sich fragen, ob der Einsatzpunkt glücklich gewählt ist. Vom Standpunkt der Hermeneutik, den Kraus vertritt, mag die Reformationszeit günstig sein, aber die Entstehung der historischen Kritik liegt doch wohl noch früher.

Das ist seit rund 80 Jahren zum erstenmal wieder der Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft. Seit Diestels berühmtem Buch [11] vom Jahr 1869 ist das nicht mehr geschehen. Dieser grosse Abstand von 80 Jahren lässt aber auch aufhorchen und fragen, warum erst jetzt wieder der Versuch unternommen worden ist. In diesen verflossenen achtzig Jahren hat die alttestamentliche Wissenschaft ungeahnte Fortschritte erzielt. Die Quellen haben sich dank der vorderorientalischen Ausgrabungen gewaltig vermehrt, und das Alte Testament kann viel besser in die Umwelt des Alten Orients hineingestellt werden, als es etwa zur Zeit Gressmanns [12] und Gunkels [13] möglich war, die mit dieser konsequenten Hineinstellung in den historischen und archäologischen Kontext grosse Erfolge erzielt haben. In diesen achtzig Jahren liegt aber auch die Hauptwirkungszeit Wellhausens [14], der von den Ergebnissen des Spatens nicht mehr Notiz genommen hat. In diese achtzig Jahre fallen aber auch die schwersten Angriffe auf das Alte Testament, sogar gerade als Folgeerscheinung des Zeitalters des Spatens! [15]. Und diese Angriffe sind bis in das vorletzte Jahrzehnt hineingegangen [16]. Zahllos sind die Schriften, die zur Verteidigung des Alten Testaments geschrieben worden sind. Der Alttestamentler wusste sich immer in einer Abwehr— und Verteidigungsstellung und hat in dieser Haltung sehr positive Arbeit geleistet [17]. Man darf auch sagen, dass die deutsche

---

[11] *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869. Kraus hat an diesem Werk mit Recht kritisiert, dass «die geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge nicht klar und tief genug» gezeichnet werden. Als Nachschlagewerk wird der «Diestel» seine Bedeutung behalten. Man vergleiche auch die ausführliche Besprechung von Ed. Riehm, Theol. Stud. u. Krit., Jahrgang 1870, drittes Heft, 547-576.

[12] Über ihn siehe die ausführliche Darstellung bei Kraus 296 ff.

[13] Gunkel ist von Kraus besonders ausführlich dargestellt worden 309 ff.

[14] Auch Wellhausen ist von Kraus gebührend berücksichtigt und dargestellt worden. In diesem Zusammenhang sei noch auf zwei neuere Arbeiten über W. hingewiesen: F. Boschwitz, *Julius Wellhausen. Motive und Massstäbe seiner Geschichtsschreibung*, Diss. Phil Marburg 1946; A. Jepsen, *Wellhausen in Greifswald. Ein Beitrag zur Biographie Julius Wellhausens:* Wiss. Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität, V, 1955-56, 47-56.

[15] Hier muss auf den Bibel-Babel-Streit und die damit verbundene Literatur verwiesen werden, desgleichen auf das Buch von Friedrich Delitzsch, *Die grosse Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten*, Stuttgart und Berlin 1920.

[16] Ich denke hier vor allem an die Schriften, die aus der antisemitischen Bewegung entstanden sind.

[17] Die grosse umfangreiche Flugschriftenliteratur, die zur Verteidigung des AT entstanden ist, verdiente wohl eine eigene wissenschaftsgeschichtliche Darstellung, insbesondere hinsichtlich der wechselnden Ansatzpunkte der Verteidigung.

theologische Jugend gerade von den ständigen Angriffen auf das Alte Testament her zur Beschäftigung mit dieser Disziplin der theologischen Wissenschaft sich veranlasst sah [18]. Dazu kamen die grossen Textentdeckungen von Rasch esch-Schamra und Mari, Nuzi und schliesslich von Qumrān, die alle eine Fülle ungeahnter Arbeits- und Forschungsmöglichkeiten boten und eine theologische Jugend zu eigenem Forschen nur begeistern konnten. Demgegenüber liegt es mir aber am Herzen, ausdrücklich zu betonen, dass die deutsche theologische Jugend auch um der Angriffe auf das Alte Testament willen zur Beschäftigung mit ihm sich gedrungen fühlte. Dazu kam die rein theologische Fragestellung gegenüber dem Alten Testament, die durch die von Karl Barth inaugurierte, völlig veränderte theologische Situation nach dem ersten Weltkrieg gegeben war [19]. Viel ist in den letzten Jahren gerade über das hermeneutische Problem des Alten Testaments gearbeitet worden [20]. Und gerade die hermeneutische Fragestellung ist ein Leitmotiv des genannten Buches von H.-J Kraus [21].

Alle diese Feststellungen werfen ein Licht auf das Grundmotiv für diese Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte vom A. T. Kraus verfolgt sehr ernst das Anliegen, die historisch-kritische Tradition nicht abreissen zu lassen. Er will dem Studenten unserer Zeit dazu verhelfen, ein Bild zu gewinnen von den verschiedenen historisch-kritischen Fragestellungen, die in der alttestamentlichen Forschung aufgeworfen worden sind [22]. Die künftige Forschergeneration soll nicht nur im Zusammenhang der sie jeweilig interessierenden Problemgeschichte erfahren, wie und was schon vor ihr in der historisch-kritischen Erforschung des AT gearbeitet worden ist, sondern sie soll ein zusammenhängendes Bild bekommen von dieser Arbeit, von ihren Fragestellungen, ihren Methoden und Hilfsmitteln und ihren Ergebnissen. Das ist ein löbliches

---

[18] Die Beschäftigung mit dem Alten Testament hatte unter der deutschen theologischen Jugend während der Jahre zwischen 1933 und 1945 nicht nachgelassen. Mannigfache Versuche, die Kenntnis des Hebräischen für den Theologiestudenten unverbindlich zu machen, hatten keinen Erfolg.

[19] Aus meiner eigenen Studienzeit weiss ich, wie verändernd das Erscheinen von BARTHS Römerbrief auf den Lehr- und Studienbetrieb eingewirkt hat.

[20] Es sei hier nur hingewiesen auf das Buch von FR. BAUMGÄRTEL, *Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments*, Berlin 1954, und auf die Debatte, die dadurch ausgelöst wurde.

[21] KRAUS geht von der Fragestellung aus, was aus dem reformatorischen Bekenntnis «sola scriptura» unter dem Anwachsen der historischen Kritik geworden ist. «Schliesslich haben die Reformatoren doch mit ihrer totalern Zuwendung zur Heiligen Schrift den ganzen Prozess heraufgeführt, der sich in der historisch-kritischen Forschung abwickelt» (S. 4).

[22] «Wie die wissenschaftliche Fragestellung gegenüber dem Alten Testament überhaupt entstanden ist, und wie sie sich unter grossen Schwierigkeiten Schritt für Schritt durchgesetzt hat, das wissen von der jetzt studierenden Generation die wenigsten» (S. 2).

Unterfangen. Das Buch von Kraus verfolgt also auch eine didaktische Tendenz, nicht nur eine rein wissenschaftliche.

Nun regen sich in unserer Zeit auch die Stimmen, die gegen eine solche wissenschaftliche Zergliederung des AT Stellung nehmen [23]. Man ist geneigt, den Aussagen des AT in seinen historischen und sonstigen Angaben mehr Glauben zu schenken, als man es tat und noch tut [24]. Mitunter hat man den Eindruck, als entstehe eine neue Orthodoxie gegenüber dem Alten Testament, die die Kritik ablehnt und sich lieber den religiösen und theologischen Aussagen des Alten Testaments widmen und verschreiben möchte bis hin zu einer völlig unkritischen Haltung, die sich an einem Biblizismus genügen lässt [25]. Das Buch von Kraus hat nach dieser Seite hin also auch seine Wirkung auszuüben. Hier scheint es zur richtigen Zeit gekommen zu sein, denn man darf gegenüber den unkritischen Stimmen nicht vergessen, dass durch die päpstliche Encyklika «Divino afflante Spiritu» von 1944 die historisch-kritische Erforschung des Alten Testaments auf der Seite der katholischen Alttestamentler einen wesentlichen Auftrieb erfahren hat [26].

Aber noch ein anderer Gesichtpunkt darf nicht unberücksichtigt bleiben. Die Beschäftigung mit Wissenschaftsgeschichte kann auch einer Verlegenheit in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Situation entspringen, so als ob mit den gegenwärtigen Methoden und Fragestellungen im Augenblick nicht recht mehr weiter zu kommen sei. Dass aus diesem Motiv wissenschaftsgeschichtliche Forschung betrieben werden kann, ist bekannt. Dann und wann zeigt es sich sogar in den Naturwissenschaften, vielleicht abgesehen von der Medizin, bei der die Geschichte der Medizin seit längerer Zeit durch besondere Lehrstühle [27] vertreten wird, eine Tatsache, die bei der unerhörten Weite und Reichhaltigkeit der Medizingeschichte ohne weiteres verständlich wird. Ein praktischer Nutzen ist mit dieser Forschung aber sicher nicht verbunden, sie ist rein historisch und bei dem schnellen Wandel und bei den sich immer mehr bereichernden Erkenntnissen der modernen medizinischen Wissenschaft in keiner Weise mit der Praxis ver-

---

[23] Es sei hier auf die zunehmende Abneigung gegen die Quellenscheidung im Pentateuch verwiesen. Ein Beispiel hierfür bietet KARLHEINZ RABAST, *Die Genesis*, Berlin 1952.

[24] Typisch hierfür ist das journalistische Werk von WERNER KELLER, *Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit* (ab 1955).

[25] KRAUS spricht in diesem Zusammenhang von theologischen Patentlösungen, mit denen das AT aufgebrochen werden soll.

[26] Hierfür darf ich nur auf die Zeitschrift Nouvelle Revue théologique und die darin veröffentlichten Arbeiten von G. LAMBERT verweisen. Siehe dazu meine Berichterstattung in OLZ 1953, 188; 1954, 285f; 1955, 272f und in den folgenden Jahren.

[27] Z. B. in Leipzig das Karl-Sudhoff-Institut und der damit verbundene Lehrstuhl für Geschichte der Medizin.

bunden. Ein solcher praktischer Nutzen ist m. E. aber mit dem Betrieb einer wissenschaftsgeschichtlichen Forschung im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft verbunden. Die Einsicht in die Fragestellungen zurückliegender Zeitalter bringt schöpferische Anregungen mit sich, indem vernachlässigte oder nicht genügend behandelte Gebiete ins Blickfeld kommen, die nunmehr aus der gegenwärtigen wissenschaftsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Situation unter Zuhilfenahme neuer, uns bekanntgewordener Quellen einer Lösung zugeführt werden können. Man erkennt, wie manche Anregungen überragender Geister nicht weiterverfolgt worden sind. Ich brauche z. B. nur auf Wellhausen [28] hinzuweisen, von den früheren auf De Wette [29], um erkennen zu lassen, wie durch die Beschäftigung mit dem wissenschaftlichen Lebenswerk dieser längst Dahingeschiedenen neue Forschungsimpulse entstehen können, die aus unserer so veränderten wissenschaftlichen Situation und der günstigen Quellenlage nunmehr bearbeitet werden können. Und selbst wenn innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft eine schöpferische Pause vermutet werden könnte, die auch angesichts vieler differierender Ergebnisse der Forschung verständlich wäre, könnte die Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte nicht nur eine Verlegenheit, sondern ein gebotenes Zurückgreifen auf die Geschichte der Wissenschaft bedeuten und somit von grossem Nutzen sein.

Es könnte durch meine Ausführungen der Eindruck entstanden sein, als müsse die wissenschaftsgeschichtliche Forschung durch einen unmittelbar praktischen Nutzen gerechtfertigt werden. Das stelle ich bewusst in Abrede. Wissenschaftsgeschichte vom Alten Testament soll nicht nur um dieses möglichen Nutzens willen betrieben werden, sondern überhaupt an sich und um ihretwillen allein. So wie wir Universalgeschichte betreiben aus einem menschlichen Verlangen heraus, uns auf die Vergangenheit zu besinnen, sollten wir auch die Wissenschaftsgeschichte vom AT betreiben mit liebevoller Versenkung in die Vergangenheit, in ihre geistigen Zusammenhänge und in ihre treibenden Kräfte des Geistes und vor allem in ihre religiösen Triebkräfte. So wie kraft der historisch-theologischen Arbeit in der Kirche die Verbindung mit der gläubigen Gemeinde, die vor uns gewesen ist, gewahrt wird, soll auch in der Wissenschaft vom Alten Testament die Verbindung mit der Vergangenheit aufrechterhalten werden. Ist die

---

[28] Aus den Schriften von KRAUS, z. B. *Gottesdienst in Israel.* Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes 1954 lässt sich erkennen, wie er Fragestellungen und Anregungen von WELLHAUSEN aufnimmt und weiterführt.

[29] Auch DE WETTE ist von der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung in unseren Tagen beachtet worden. Es sei hingewiesen auf den Aufsatz von E. JENNI, *Wie De Wette nach Basel kam:* Basler Jahrbuch 1941, 51-78; R. SMEND, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament,* Basel 1958.

wissenschaftliche Theologie eine notwendige Funktion der gläubigen Gemeinde und für uns deshalb interessant und lebenswichtig, sie zu betreiben, so muss das ungeachtet jedes praktischen Nutzens auch von der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung in der alttestamentlichen Wissenschaft gelten. Wissenschaftsgeschichte wird getrieben aus dem Bewusstsein der Verbundenheit im gleichen Anliegen, nämlich der historisch-kritischen Erforschung des AT!

2

Wissenschaftsgeschichte vom Alten Testament ist ein Sonderfall der Geschichte der wissenschaftlichen Theologie überhaupt und damit wiederum ein Sonderfall der Kirchengeschichte. Der Alttestamentler kann dieses Gebiet, weil er an ihm wesensmässig beteiligt ist, nicht dem Kirchenhistoriker überlassen, er muss es selbst tun, auch wenn er die genügende kirchengeschichtliche und geistesgeschichtliche Unterrichtung dafür besitzen muss. Eine solche ist allerdings unerlässlich [30]. Auch die Geschichte des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche stellt dem Alttestamentler dieselbe Anforderung [31]. Das Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaftsgeschichte ist unerhört gross und vielschichtig und vielfach unerforscht [32]. Als Historiker steht der Alttestamentler vor der Frage, welches spezielle Gebiet er zu seinem Arbeitsgebiet wählen will. Ob er sich im 16. oder im 17. oder im 18. oder im 19. Jahrhundert ansiedeln will. Das 19. Jahrhundert wird zumeist bevorzugt werden aus dem praktischen Grund, dass die Bibliotheken die wichtigsten Werke enthalten werden, dann aber auch, weil die Fragestellungen dieses Jahrhunderts bis heute noch nicht erledigt und ausgeschöpft sind. Auch sind die meisten Werke deutsch geschrieben und ziehen die junge Generation aus diesem Grund besonders an [33]. Aber auch die anderen Jahrhunderte enthalten soviel For-

---

[30] Es darf nicht übersehen werden, dass die Kirchen— und Dogmengeschichtler dem Alttestamentler weithin geeignete Hilfsmittel erarbeitet haben. Ich denke etwa an das grosse Werk von E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh ab 1949. Die Vielzahl weiterer Werke, die hier aufgezählt werden müssten, zu nennen, verbietet der Raum.

[31] Von ausgezeichneter, tiefeindringender Unterrichtung zeugt das Werk von E. G. KRAELING, *The Old Testament since the Reformation*, London 1955.

[32] Ich denke etwa an den kritischen Beitrag des Humanismus, der in seinen oberitalienischen Vertretern noch eingehender Einzelforschung bedarf, aber auch an kritische Tendenzen, die etwa im spanischen Judentum vorhanden gewesen sind. Sollte vielleicht Astruc in seinen kritischen Tendenzen eine Tradition von diesem spanischen Judentum aufgenommen haben?

[33] Die Schwierigkeiten gegenüber der Einarbeitung in lateinische Texte sind aus dem akademischen Lehrbetrieb bekannt. Sie dürfen aber nicht

schungsmaterial, dass sie mindestens die gleichen Arbeitsmöglichkeiten bieten, wenn auch hier der Quellenreichtum schwerer zu erschliessen sein wird hinsichtlich der Bibliotheken, in denen sich oft nur sehr wenige Werke noch nachweisen lassen, da die betreffenden Bücher offenbar nur in kleiner Auflage erschienen sind und der Zerstörung durch Krieg und sonstige Ungunst anheimgefallen sind. Auch geistes— und theologiegeschichtlich sind hier die Schwierigkeiten vielleicht grösser und die Verhältnisse im Einzelnen schwerer zu übersehen [34].

Bei einer Gesamtdarstellung steht der Forscher vor dem Problem der Auswahl, denn er kann unmöglich alles darstellen bis in die letzten Verästelungen hinein. Man spürt das an dem genannten Buch von Hans Joachim Kraus ganz deutlich. Kraus hat die Geschichte der Exegese und der biblischen Theologie des AT von vornherein [35] ausgegliedert. Das ist zu bedauern, muss ihm als Historiker aber zugestanden werden. Dann liegt das Schwergewicht seiner Darstellung auf dem 19. und 20. Jahrhundert. Aus den vorhergehenden Jahrhunderten hat er nur eine sehr knappe, freilich das Wesentliche berücksichtigende Auswahl dargeboten [36]. Die Entwicklungslinien, so wie er sie sieht, werden wohl deutlich, aber man vermisst dabei manches doch schmerzlich. Bei der Darstellung des Witterschen Zeitalters kommen wohl Clericus und Richard Simon [37] zur Darstellung, aber eine Gestalt wie «Hermann von der Hardt» wird nicht einmal erwähnt, obwohl ihm noch in der dritten Auflage der RE ein Artikel gegönnt worden ist [38]. Auch bei

---

abhalten, notwendige Forschungsaufgaben von der jungen Generation aufnehmen zu lassen.

[34] Für die Bibliographie des 16.-18. Jahrhunderts hat DIESTEL wertvolle Vorarbeit geleistet. Er weist mit Dankbarkeit hin auf ältere bibliographische Werke, nämlich PFAFF, *Introductio in historiam theologiae litterariam, notis amplissimis, quae novum opus conficiunt*, Tübingen 1724, und LILIENTHAL, *Biblischer Archivarius*, 1746.

[35] Siehe S. 4 seines Werkes.

[36] Zwar schreibt KRAUS S. 3. «Die tieferen Ursprünge der historischen Kritik liegen im 16. und 17. Jahrhundert», und teilt damit die Einsicht von DIESTEL (siehe Anmerkung 6 dieses Aufsatzes), aber auf S. 103 ist er schon bei JOHANN GEORG HAMANN und JOHANN GOTTFRIED HERDER, so dass knapp 100 Seiten diesen so wichtigen Jahrhunderten gewidmet sind.

[37] Im genannten Werk § 20 S. 59-64 (RICHARD SIMON), § 21 S. 64-66 (JOHANNES CLERICUS). Auf zwei Arbeiten über RICHARD SIMON sei noch hingewiesen: AUGUST BERNUS, *Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament, la critique biblique au siècle de Louis XIV*. Thèse de la Fac. de. théol. de l'Eglise libre du canton de Vaud, Lausanne 1869. Ferner R. DEVILLE, *Richard Simon, critique catholique du Pentateuque:* Nouvelle Revue Théologique 73 (1951), 723-739.

[38] VII 417-420. In der RGG[1] II 1854 wird er nur genannt unter Verweisung auf das STICHWORT HELMSTEDT. Lic. HANS MÖLLER wird demnächst eine Habilitationsschrift über *Hermann von der Hardt als Alttestamentler*, auf meine Anregung hin gearbeitet, der Leipziger Theologischen Fakultät vorlegen. Die Arbeit wird voraussichtlich in einer Druckausgabe erscheinen.

Astruc vermisst man die Lösung der brennenden Frage, woher Astruc den Impuls zu seiner These bekam. Denn Astruc stellt in dem Ablauf der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft eine Janusfigur dar. Das wird häufig übersehen. Er beendet ein Zeitalter tastender kritischer Versuche am Pentateuch [39] durch konsequente Quellenscheidung, andererseits wirkt er anregend und befreiend für ein neues Zeitalter der historisch-kritischen Erforschung des AT. Bei Beantwortung der Frage, woher Astruc den Impuls bekam, kann nicht ohne sehr subtile Einzelforschung gearbeitet werden, um weiterzukommen. Astruc [40] hatte starke Verbindung zum Jesuitenorden, und es wäre möglich, dass in seiner Zeit kritische Tendenzen dort vorhanden gewesen wären. Diesen wäre aber nachzugehen. Das ist ohne Archivstudien nicht möglich. Überhaupt spielt das biographische Element eine grosse Rolle in der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung. Die geistigen Querverbindungen zwischen einzelnen Forscherpersönlichkeiten und Forschungsrichtungen lassen sich nur auf diesem Wege freilegen [41]. Selbst Stammbucheintragungen können hierfür wichtig sein. Die aus dem 17. und 18. Jahrhundert vorhandenen Zeitschriften liefern Material für die Frage, wie ein Buch in seiner Zeit aufgenommen worden ist. Die Renzensionen und die Zitierungen eines Werkes in der wissenschaftlichen Literatur seiner Zeit geben hier reichen Aufschluss. Wie bezeichnend ist es doch, dass H. von der Hardt nie den Genesiskommentar seines Schülers Henning Bernhard Witter zitiert oder erwähnt. Oder ist eine Erwähnung nur noch nicht in der Lite-

---

[39] Das hat M. LOESER in der Anmerkung 8 genannten Dissertation mit Recht betont, dass die Annahme von Quellen, aus denen Mose geschöpft habe, seinerzeit zum Allgemeingut der kritischen Bibelwissenschaft gehörte.

[40] Einer meiner Schüler, Dr. TANNERT-DRESDEN, arbeitet an einer Habilitationsschrift über ASTRUC. Daher sei hier nur soviel gesagt: Man muss bei Astruc seine mögliche Herkunft aus dem Judentum, vielleicht dem spanischen Judentum, in Betracht ziehen. Ferner muss beachtet werden, dass er der beste Lateiner seiner Zeit war —seine medizinischen Vorlesungen waren wegen des klassischen Lateins, das er sprach, berühmt— und mit den medizinischen Autoren der Antike sehr vertraut war. Von daher könnten kritische Ansätze bei ihm verständlich werden. Auch die medizinischen Methoden seiner Zeit dürfen nicht unberücksichtigt bleiben, will man ihm gerecht werden. Schliesslich muss seiner Verbindung zum Jesuitenorden seiner Zeit nachgegangen werden. Das Werk von ISAAC-JOSEPH BERRUYER S. J., *Histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la Naissance du Messie, tirée des seuls livres Saints*, Paris 1734, wurde später verboten. Sollten sich damals bibelkritische Gedanken im Orden geregt haben? Hinsichtlich der kolumnenweisen Anordnung seiner eruierten Genesisquellen mag er von den Polyglottenbibeln angeregt worden sein. Das Werk von KRAUS führt in seiner Darstellung ASTRUCS nicht über das hinaus, was der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung bereits bekannt war.

[41] Für die Gestalten der Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts ergeben sich für die biographischen Materialien oft sehr grosse Schwierigkeiten. Manche Werke des 17. und 18. Jahrhunderts lassen sich nicht einmal mehr bibliothekarisch nachweisen.

ratur, auch in den Briefen, die von der Hardt massenhaft hinterlassen hat, gefunden worden? Die gleiche biographische Arbeit muss noch für zahlreiche Gelehrte geleistet werden, die einst in der alttestamentlichen Wissenschaft eine Rolle gespielt haben, ob es nun, um die neuere Zeit heranzuziehen, sich um Wellhausen oder um Franz Delitzsch [42] handelt.

Ähnlich liegt der Fall bei Karlstadt, dessen kritischer Ansatz wohl im Humanismus und vielleicht sogar im oberitalienischen Humanismus [43] gesucht werden muss. Angesichts dieser Hinweise muss sogar die Frage aufgeworfen werden, ob ein Buch wie das von Kraus hätte schon geschrieben werden dürfen, ohne dass jahrzehntelang ein Kreis von Gelehrten die Vorarbeiten dazu geliefert hätte. Für die neuere und neuste Zeit hat ihm Baumgartner [44] eine Reihe von Irrtümern nachgewiesen. Mit diesen Bemerkungen soll das Buch von Kraus in seiner Bedeutung und in seinem Wert keineswegs herabgemindert werden. Kraus hat mit diesem Buch in sehr dankenswerter Weise überhaupt die Frage nach der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung wieder aufgeworfen, achtzig Jahre nach Diestel, der seinerzeit seine grossen Mängel hatte, wenn er auch neben Kraus seine Bedeutung als Nachschlagewerk behalten dürfte. Vor allem liegt die Bedeutung des Buches von Kraus darin, dass er die achtzig Jahre seit Diestels Werk eingehend dargestellt hat, mag auch manches von der ausländischen, der englischen, amerikanischen, französischen und spanischen Forschung fehlen [45]. Aber auch dieses Fehlen muss der Freiheit des Historikers in der Stoffauswahl zugestanden werden. Beschränkte er sich auf die deutsche Forschung, so zog er damit sich selbst eine Grenze, die anerkannt werden muss. Wahrscheinlich werden andere, die in anderen Ländern mit der gleichen Arbeit beginnen werden, ihrerseits ihre Grenzen anders ziehen, als Kraus es getan hat. Grenzziehung des einen Forschers ermöglicht zugleich die Weiterarbeit anderer Forscher auf den ausgegrenzten Gebieten [46].

Dass neben dem Buch von Kraus gleichzeitig ein anderes Werk die

---

[42] Dr. Siegfried Wagner, Leipzig, ist zur Zeit mit einer Habilitationsschrift über das exegetische Werk von Franz Delitzsch beschäftigt. Die Arbeit soll später zu einer Biographie des grossen Gelehrten ausgestaltet werden.

[43] Den Hinweis auf den oberitalienischen Humanismus im Zusammenhang mit Karlstadt verdanke ich meinem Kollegen Prof. D. Lau, dem Leipziger Kirchenhistoriker.

[44] *Eine alttestamentliche Forschungsgeschichte:* Theol. Rundschau, 25. Jahrgang, Heft 2 1959, 93-110.

[45] Das ist in manchen Besprechungen hervorgehoben worden.

[46] Gerade auf dem Gebiet der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung wird die alttestamentliche Wissenschaft ihren internationalen und interkonfessionellen Charakter erweisen müssen.

Geltung des AT seit der Reformationszeit [47] untersuchte, zeigt, wie brennend die Frage nach der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft geworden ist. Vermutlich werden wir mit einer weiteren Ausdehnung der wissenschaftsgeschichtlichen Arbeit rechnen dürfen. Dabei sei gleich ein Wunsch ausgesprochen. Bevor andere Gesamtdarstellungen vorgelegt werden, möchte die Einzelforschung an einzelnen Gestalten oder einzelnen Perioden der alttestamentlichen Wissenschaft getrieben werden, wofür ich weiter oben ein paar Beispiele aufzeigte. Sie lassen sich beliebig vermehren. Zu diesen Einzelarbeiten rechne ich auch die Ausgabe wichtiger Quellenschriften, die man mit Studenten in Übungen zur Wissenschaftsgeschichte lesen kann. Als Beispiele nenne ich eine Neuausgabe der Schrift von Karlstadt, *Libellus de sacris scripturis*, möglichst lateinisch und deutsch [48], oder etwa die berühmte Antrittsrede von Gabler in Altdorf bei Nürnberg *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae* 1787 [49], und es wäre zu erwägen, ob man nicht auch das umfangreiche Manuskript von Reimarus in Hamburg herausgeben sollte [50]. Dann aber sollte Nachforschung gehalten werden, wo noch Briefwechsel von alttestamentlichen Gelehrten vorhanden ist, dessen Edition neue Aufschlüsse vermitteln könnte. Welches Verdienst hat sich doch Karl Budde erworben, als er den Briefwechsel zwischen Reuss und Graf herausgab [51].

Dann muss noch auf einen Umstand hingewiesen werden. Das biographische Element spielt eine grosse Rolle in der Wissenschaftsgeschichte, wie ich oben schon bemerkte. Es hat einmal ein Sammelwerk *Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen* gegeben [52]. Mit diesem Werk ist eine wesentliche Hilfe für kommende wissenschaftgeschichtliche Forschung geleistet worden. Bei aller Kritik an dieser Reihe muss das doch betont werden. Aber vielleicht das köstlichste Stück, das dem wissenschaftsgeschichtlichen Forscher begegnen kann, sind Lebenserinnerungen der Gelehrten. In solchen seltenen Werken spricht

---

[47] Siehe das Buch von KRAELING, das in Anmerkung 31 genannt ist.

[48] Zweisprachige Ausgaben bürgern sich immer mehr ein. Eine Neuausgabe ist dringend erforderlich, da die Auflösung mancher Abbreviaturen bei CREDNER nicht zutreffen dürfte.

[49] *Kleinere theologische Schriften* II, Ulm 1831, 179-198.

[50] Siehe hierzu WILH. CASPARI, *Reimarus über alttestamentliche Literaturgeschichte*. Vortrag des Deutschen Orientalistentages in Hamburg 30. IX. 1926, erschienen Theol. Blätter 5, 1926, 273-280.

[51] K. BUDDE und H. J. HOLTZMANN, *Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben*, Giessen 1904. Verdienstvoll war auch die Herausgabe von Briefen aus der Feder von GEORG HEINRICH AUGUST EWALD. Aus seinem Nachlass herausgegeben von R. FICK und G. VON SELLE, Göttingen 1932.

[52] Herausgegeben von ERICH STANGE, Band I-V 1925-1929. An Alttestamentlern sind darin vertreten RUDOLF KITTEL, OTTO PROCKSCH, NORBERT PETERS, GUSTAF DALMAN, WILLY STAERK.

noch das Leben, aus dem heraus der einzelne Gelehrte arbeitete und selbst schuf. Lebenserinnerungen schliessen auch ein Stück erlebter Wissenschaftsgeschichte mit ein und enthalten Erinnerungen an Gelehrte, denen der Betreffende begegnete und Anregungen verdankte. Sollte nicht auch gelegentlich an verdiente Gelehrte die Anregung zur Abfassung solcher Lebenserinnerungen gegeben werden? [53].

Die Zersplitterung der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung ist beklagenswert. Das Suchen der einschlägigen Literatur ist zeitraubend. Vielleicht sollte erwogen werden, wo es die Umstände ermöglichen, eine Professur für die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft zu schaffen. Mit dieser Professur sei ein Institut verbunden, in dem die Literatur gesammelt und verarbeitet wird. Für Fragen und Auskünfte müsste es zur Verfügung stehen. Pfarrhausarchive, aber auch viele Lexika und Fakultätsgeschichten [54] und Nekrologe bieten reiches Material dar. Auch die Neue Deutsche Biographie [55] liefert manche wertvollen Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte. Ein solches Institut, das von einem durch seine einschlägigen Arbeiten dafür ausgewiesenen Forscher geleitet werden sollte, könnte auch die Herausgabe wissenschaftsgeschichtlicher Monographien übernehmen, um der erwähnten unheilvollen Zersplitterung der Literatur auf diesem Forschungsgebiet entgegenzuwirken. Dass die Veröffentlichungen einer solchen Reihe in verschiedenen Sprachen erfolgen können, braucht bei dem internationalen Charakter der Wissenschaft vom AT nicht erst bemerkt zu werden. Ein solches Institut könnte auch die Aufgaben ergreifen, die Kraus ausgegliedert hat, die aber im Betrieb dieser wissenschaftsgeschichtlichen Forschung nicht fortfallen dürfen, nämlich die Geschichte der Exegese [56] und der Disziplin *Biblische Theologie des AT* [57]. Bei aller dieser sammelnden, verarbeitenden und darstellenden Tätigkeit dürfte nicht unterlassen werden, auch die studentische Jugend mit der

---

[53] Von dem kürzlich heimgegangenen Alttestamentler JOHANNES HERRMANN ist mir aus einem persönlichen Gespräch bekannt, dass er an einem solchen Werk seiner Lebenserinnerungen arbeitete. Möge es noch aus dem Nachlass erscheinen!

[54] Z. B., J. A. CRAMER, *De theologische faculteit te Utrecht ten tijde van Voetius*, Utrecht 1932; KARL HEUSSI, *Geschichte der Theologischen Fakultät zur Jena*, Weimar 1954.

[55] Insbesondere muss darauf hingewiesen werden, dass zahlreiche Beiträge der Allgemeinen Deutschen Biographie neu gearbeitet worden sind.

[56] Das Werk von GOTTLOB WILHELM MEIER, *Geschichte der Exegese, Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jhdts.* I: *Theologie*, IV, Göttingen Band I-V 1802-1809 bedarf dringend der Erneuerung. Arbeiten zur Geschichte der Exegese sind freilich vorgelegt worden, aber es handelt sich zumeist um Arbeiten zur Auslegungsgeschichte einzelner, besonders markanter Texte aus dem AT.

[57] Auch für die Geschichte dieser Disziplin wird von einem meiner Schüler eine Habilitationsschrift erarbeitet.

Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft bekannt zu machen. Dafür wäre ein kurzgefasstes Studentenhandbuch über die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft notwendig. Das Buch von Kraus ist für diesen Zweck mit seinen fast 500 Seiten doch zu umfangreich. Ein solches Studentenhandbuch könnte künftig die Lehrbücher für die *Geschichte des Volkes Israels*, die *Einleitung in das AT* und die *Biblische Theologie des AT* im wissenschaftsgeschichtlichen Teil entlasten und die Geschichte jeder Disziplin im Zusammenhang mit der gesamten Geschichte der Wissenschaft vom AT darstellen. Das würde einen wesentlichen Fortschritt bedeuten, indem der Student die Zusammenhänge zwischen den Disziplinen rascher erkennt.

HANS BARDTKE

Evang.-Theologische Fakultät.
Leipzig.

A Unique New Palestine Art-Form

The excavation of Ghassul was always close to the heart of Father Fernández, both as former Rector of the Pontifical Biblical Institute in Rome and as director of its Jerusalem branch. Hence the authorities of both these houses have graciously permitted to appear in these pages an account of the first striking discovery in the eighth excavation campaign [1].

This was a wall-fresco roughly three metres square. It was executed in red paint on a gray plaster surface which was not flat, but in part curved and in part «pocked» with crater-like protuberances. These were apparently intended to hold ball-shaped precious stones or other objects incorporated into the decorative effect. The painting itself contains a number of star-points or rays reminiscent of the famous Ghassul eight-pointed star [2]. But in the newly discovered fresco they intertwine with other bands and festoons in a more fantastic design. No definitively human or other representation appears.

Frescoes employing plastic art, after the fashion of the Renaissance, are rare in all epochs of the history of art, but quite unheard of in the Middle East or at least the Palestine of that remote epoch («chalcolithic», generally dated about 3500 B. C.) [3]. Hence it will be of interest to all archeologists and historians of religion to learn in detail how the find was discovered and extracted.

On New Year's Day, 1960, the first traces of painted plaster appeared, not in E3, find-site of our fresco, but 200 metres westward in A2. The excavation had already been in progress since December 4, with some sixty workers and a staff of ten. It was the eighth

---

[1] The official preliminary report is to appear in Analecta Biblica (1960).

[2] A. MALLON, *Teleilāt Ghassūl I* (Rome 1934) 135.

[3] R. NORTH, «*Ghassulian*» *in Palestine Chronological Nomenclature*, Biblica 40 (1959) = Analecta Biblica 10, 407-421.

campaign [4]. Work at this site had been resumed after an interruption of twenty-two years, chiefly in order to settle whether there was more than one ceramic-chronology period represented. But it was also desired to learn whether by oversight or in simple fact Ghassul showed no evidence of features so characteristically «ghassulian» at other sites, such as house-shaped ossuaries, underground cave-dwellings, and apsidal houses. Conversely, the brilliant fresco-art known from several Ghassul examples had never been paralleled elsewhere; and it was to this mother-site that students had to look for further clarification of these unique phenomena.

The A2 painting was in Tulayl 3, at the point of our chantier nearest to where the Star-fresco had been discovered in 1932. It was in the same building where the Procession-fresco was found in 1931. The wall (our number BW 7) was standing vertically to a height of over a metre, and the line of plaster was seen to be almost two metres long. The exposed corner was immediately seen to consist of a dozen superposed layers of plaster, each painted a single monochrome (red or black) wash, insofar as the flaking could reveal.

Work was interrupted to seek the advice of the chief archeologists and museum-curators who happened to be in Jerusalem and Amman at the time. Their almost unanimous judgment was that the fresco should be detached and preserved in *panels*, after cautious and experimental use of fortifying-materials from both sides.

Our first step was to apply a backing of plaster of Paris in 30 × 25 cm plaques 6 cm *behind* the unpainted side of the plaster. Then the earth was detached from the front as far as feasible, and a spray of acetone-celluloid was applied to a portion of the painted surface as soon as it was disengaged. This move was presently seen to be ill-advised, since it made the plaster curl up and flake. Moreover, it rendered futile further efforts to detach the earth clinging to the plaster which had been sprayed.

When one plaque was cleared, the results were disappointing. Nothing but a succession of monochrome surfaces was discernible. Where the plaster had flaked off or been worn off, there appeared a fantastic play of multicolored lines, like moiré (watered silk) or like the ledger-binding which was in style half a century ago. Our artist, Panayot Hanania of the Bethlehem Duhaysha Boys School faculty, spent weary hours trying to recapture the color-effect, but it was almost impossible. This was in any case a mere tour-de-force, since the mingling colors did not represent any intentional design but the

---

[4] The title «achte Grabung» given to the report of the 1938 campaign by R. KOEPPEL in Biblica 19 (1938) 260, was corrected in his *Teleitāt Ghassūl II* (Rome 1940) vi.

FIGURE 1

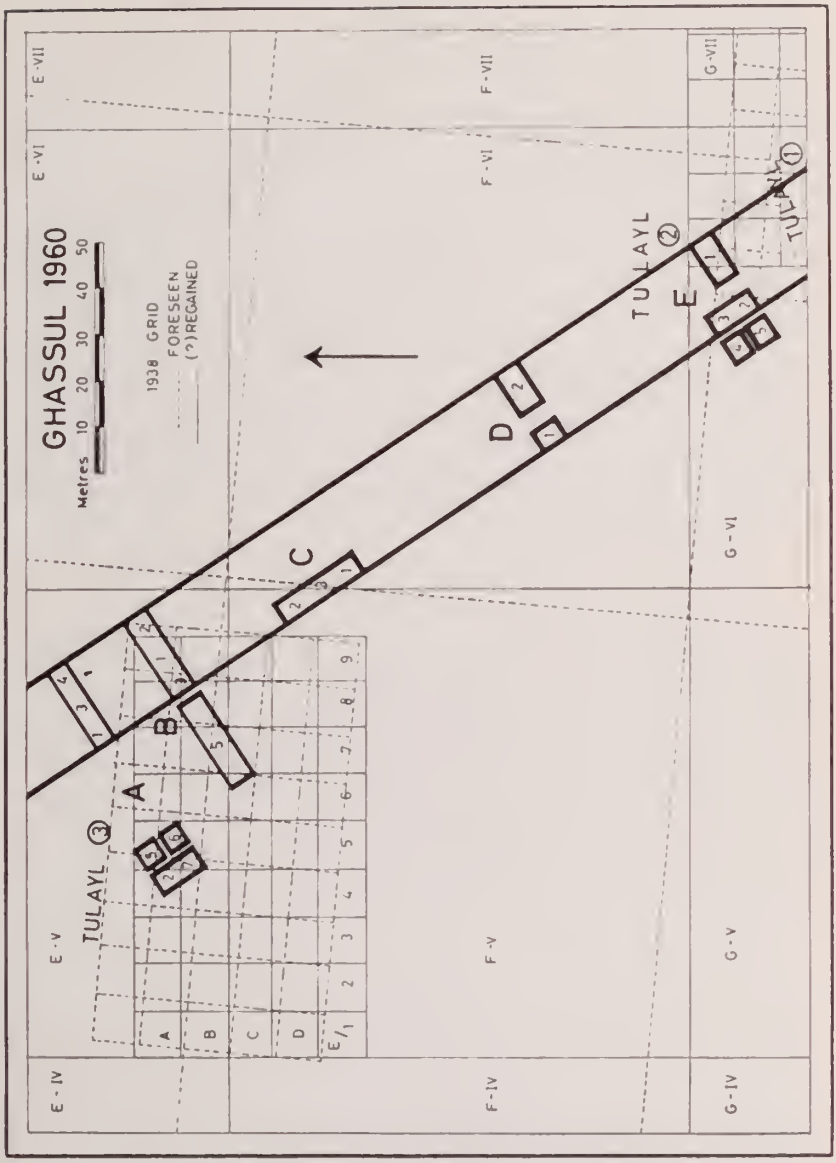


LÁMINA XI

PLATE I

A 2 plaster as first discovered. Illusion of design, caused by flaking of several successive layers of monochrome wash.

A 2 plaster: first traces of genuine design, on a subsurface layer, as discovered by Père Senès.

merely fortuitous exposure of washes from various levels. A portion of this play is visible in Plate I.

We resolved to leave this wall standing just as it was, with its strong covering of over 6 cm of original hard earth from both sides. Only the one plaque was to be left exposed for the study and counsel of visiting archeologists, and for the effects of wind and rain. It is well known that some archeological features such as mud-brick walls are often completely unnoticed until after atmospheric disturbances, which cause reactions in the mud-wall different from those of its surroundings. We had nothing to lose —*if* there was really nothing here but a succession of monochrome washes!

Further cautious nibbling in the square A2 brought to light several other walls of painted plaster. One of these (BW 8) was a northwestward continuation of Brick Wall 7, the painted one, but dislodged from its axis toward the southwest by the force of its fall. Farther northwest, in the line of BW 8 but after an interruption or doorway, was BW 9, whose plaster was apparently not painted. At right angles to BW 9 came BW 10, also plastered without painting. Despite the shock of the fall which had dis-axed BW 7-8, the corner seemed to be preserved intact at least in part. Opposite BW 8, BW 11 was found to be fallen flat on its painted plaster face.

The plaster line of BW 10 had been in fact noticed first of all, in a recent look-around by Père Henri Senès, S. J., of Marseille, the venerable surveyor of the 1938 campaign; and it was thanks to his observation that any trenches had been laid out in this region at all. And when all these painted plaster surfaces were reserved to await the decision regarding BW 7, it was he whose ingenuity and persistence discovered the fanciful and splendidly Ghassulian «tiger» painting shown in Plate II, which otherwise does not concern us here.

On January 7, in the trench E 1 between Tulayl 1 and 2, appeared another line of painted plaster. It turned out to be Brick Wall 13, fallen slopingly on its painted face. Careful and repeated examination made it appear that the wall had been successively replastered and painted in monochrome washes (black or red) as in A 2. The flaking of the plaster left exposed various lines which only an unleashed imagination could erect into representative designs. When the veterans of 1929-38 assured us that the famed Ghassul frescoes of those years *also* included several painted levels beneath/behind the one on which the design appeared, we were beginning to wonder whether all the Ghassul paintings were just the effect of flaking of successive monochrome surfaces.

But that very afternoon of January 7 in E 3 (Tulayl 2), a chance blow of the workman's pick turned up the decisive piece. Père Maurice Tallon, S. J., director of the Oriental Letters Institute of the

Jesuit University of Beirut, who was with us for one month as supervisor of this square, immediately recognized distinct painted lines on a single surface. Each observer was at once convinced of the intention of representative design. It was coarse gray plaster and only one dull red color. But it made bands and similar ornamental motives which could not possibly be ascribed to the chance mode of destruction of its elements. This plaster was traced along an area some 2 × 2 metres, quite horizontal (flat on its face). Southeast of it was a big hearth, which broke the line of the painted surface. But it was observed again some 40 cm father southeast, over a surface of more than a square metre.

This discovery called for renewed counsel and decision. The small-plaque policy had been advocated by all available experts. It had been tentatively put into practice on January 4 in A 2 by Brother Antonio Vives, S. J., the oldest veteran Ghassul excavator (since 1929!), who had also been largely responsible for the safe removal of the Star-fresco and others. He had cool-wittedly observed the effects and defects of the small-plaque policy as we were practising it, and had proposed or readily embraced remedial adaptations. However, at this point he launched a vigorous defense of the «monolith» method of removal — all in one sole bloc, with a wooden frame above and below bound together by clamps. Eloquently and plausibly he showed the greater likelihood of success by this method — as proved in practice in 1932! — and our obligation and keen desire to preserve this art-monument for connoisseurs.

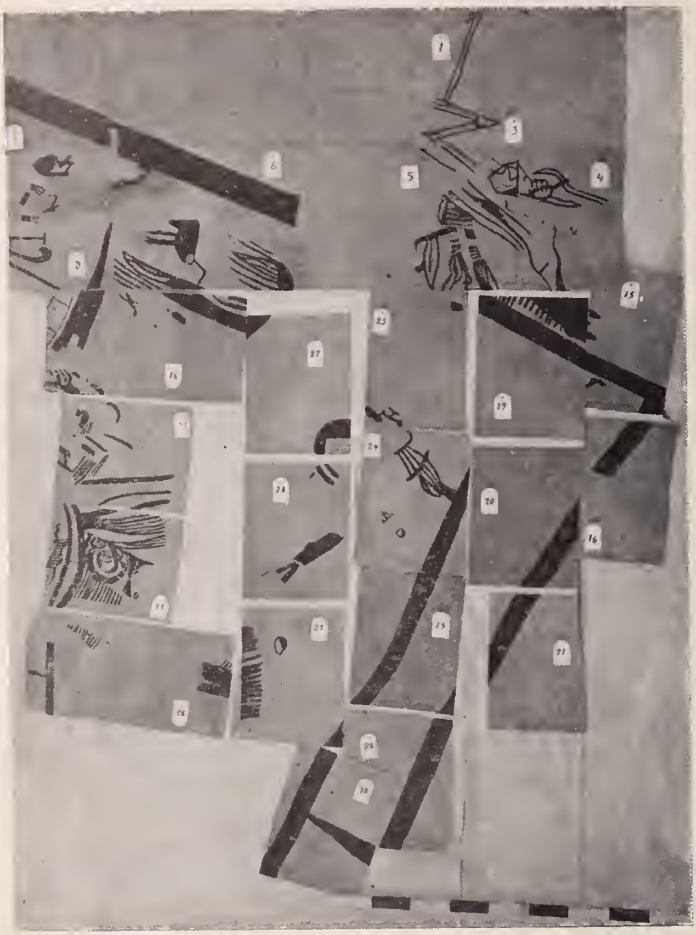
Nevertheless, the consensus of opinion of the collaborators was that in sawing out small plaques from the earth we would stand more chance of getting a faithful accurate copy of the maximum content, which was felt to be our chief scientific obligation. The saw-line between plaques would be negligibly thin, and even if some plaques cracked they could be reassembled without any necessary loss of the pictured content. Moreover we could not help feeling that the massive efforts required to remove the painting en bloc would perforce proceed wholly in the dark: not until the whole daring experiment was completed would we have any way of checking whether part of the painting was being destroyed by the undercutting.

It was finally approved, also by Bro. Vives, to make an initial experiment with the small-plaque method, which would only jeopardize a small portion of the painted surface and leave us free to adopt the bloc method for the rest. The adequacy of the experiment turned out to be in a sense vitiated by our «beginners' luck». The very first plaque to come out was not only almost perfectly intact, but was largely covered over with a rich and varied design. Also, it was *not horizontal,* but curved or «vaulted» and with a «crater-button» in one corner. It was in fact so divergent from the horizontal line we were

PLATE II

A 2 tiger painting as copied by artist Panayot Hanania.

PLATE III



E 3 geometric painting as reconstructed and drawn after extraction.

FIGURE 2

Plaque	Removal		Size cms.	Percent containing design		Quality of design (percent)	Percent design preserved	Percent unpainted preserved
	Date	Mode						
0	Jan. 7	A	15×20	90		80	100	—
1	Jan. 8	B	35×30	70	(C)	100	95	90
2	»	B	25×30	0		—	—	30
3	»	B	25×30	20	(C)	100	90	30
4	Jan. 9	B	35×30	70		60	95	80
5	»	B	35×30	70		80	95	80
6	»	B	36×30	40		40	90	80
7	»	B	25×45	60		40	95	80
8	»	B	42×23	80		80	80	80
9-14	Jan. 11-12	C	35×25	0	(C, C)	—	—	80
15	Jan. 13	D	23×34	25		30	80	80
16	»	D	23×34	10		10	80	80
17	»	D	23×34	0		—	—	50
18	»	D	23×34	0	(C)	—	—	80
19	»	D	23×34	30		30	80	80
20	»	D	23×34	10		20	85	80
21	»	D	23×34	20		20	80	80
22	»	B	23×34	0		—	—	95
23	»	B	23×34	10		25	90	90
24	»	E	23×30	50+30	(C)	80	95	95
25	Jan. 14	E	23×34	30	(C)	30	95	90
26	»	E	23×34	15		30	85	80
27	»	E	23×34	25		20	95	90
28	»	E	23×34	20	(C)	25	95	90
29	»	E	23×34	5+20	(C)	30	95	90
30	»	E	23×50	70		40	95	90
31	»	E	23×50	60		50	95	90
32	»	E	23×50	70+10		40	95	90
33	»	E	23×50	95		90	95	—
34	»	E	25×54	30		30	95	90
B1-6	Jan. 11-12	C	35×25	0		—	—	90
B7	Jan. 12	C	35×25	50+40	(C)	30	90	—
B8-10	Jan. 12	D	35×25	0		—	—	90

Modes of Removal: A workman's pick; B sawing, with boards above and below; C plaster casing; D plaster and box; E sawing, with board below and box inverted above.

(C) in the column «Percent of Design» means «crater-button». In the same column, the number after + indicates the subsurface level.

ideally following, that we felt the bloc-removal system could have been disastrous.

And the next two plaques, to our dismay cracking up in removal, turned out to contain an almost blank gray plaster surface, except for one of the «crater-buttons» with its design which could be immediately fitted to its proper juncture with Plaque 1. The total result being thus, if only the design-content be taken into account, practically 100 % perfect, it was natural to prolong the «experiment» for another day — at the end of which we had five more plaques, broken at some corners, but with a considerable design-surface of no notable lacunae. (See Figure 2.)

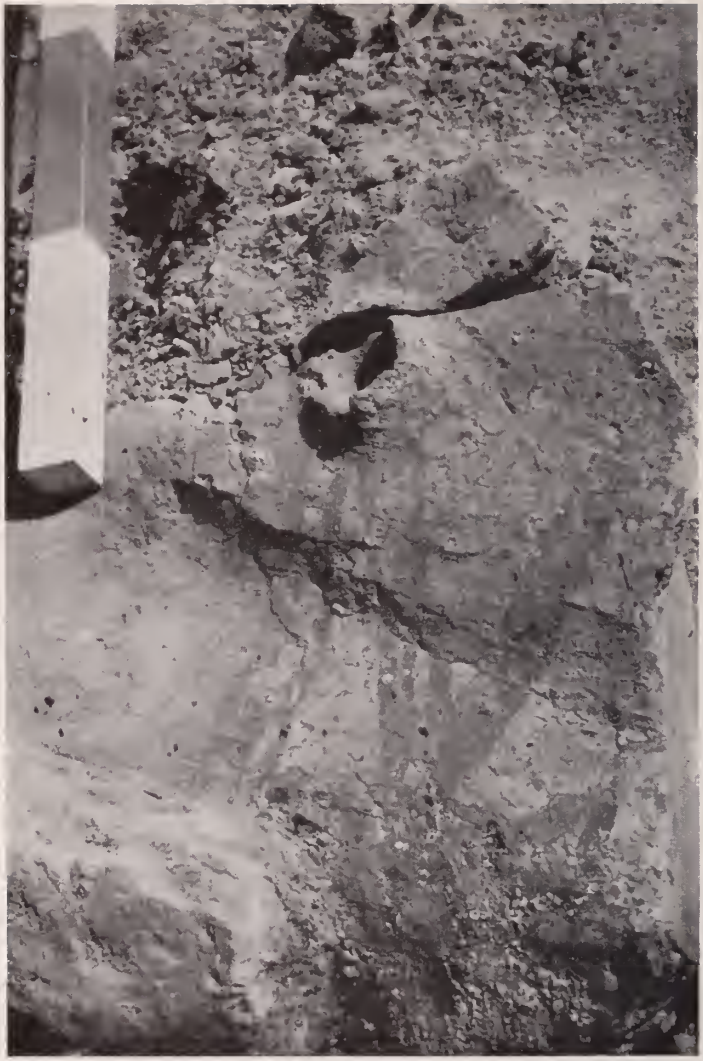
Unfortunately, however, these plaques did not present a very aesthetic or professional appearance, some being sawed askew or with more earth adhering than others. This also made it difficult to get the plaques next to one another in an even-enough line to copy them accurately. It was hard to maneuver them without breaking the heavy earth which clung to them. To remedy these disadvantages, it was proposed by M. Cornely Voronine (expert Russian-Lebanese surveyor graciously lent for a month by the Dunand Byblos chantier), to make a plaster casing around each plaque before removing it. This work was carefully undertaken by Bro. Vives, and with relative success. As luck would have it, most of the plaques thus decorously removed turned out to contain only a blank gray surface, with at most a «crater-button». More disquietingly, when some of the painted squares appeared, it transpired that despite all efforts, the «casing-technique» required the destruction of at least a 2-cm. band along each side, or a total of almost three hundred square centimetres per plaque. Unwilling to face this loss, I took the responsibility for requiring the removal of the last plaques by simply sawing, without plaster casings. But in the meantime there finally arrived some sturdy wood boxes which we had ordered long before in Jerusalem. By sawing the plaques to the exact size of these boxes, and inserting them before turning over, we secured an almost complete salvaging, together with optimum transport and long-term preservation conditions.

The statistical table of Fig. 2 gives some idea of the relative efficiency of the methods employed: A, chance blow of pick; B, sawing, with board-support above and below; C, plaster-casing; D, plaster casing supplemented with wood box; E, board below and inverted box above. Since the plaster-casing used up almost 2 cm along each edge, it was considered to obliterate 20 % of the surface (264 out of 1080 square cms in a 36 × 30 plaque). Père Tallon, to whom we are indebted for most of these observations, stresses that such «statistics» leave out, or present in a false light, many variable factors. Notably, some portions of the plaster (plaques 9-14) had been more

E 3 Plaque B7, showing bands on separate layers of surfacing.

E 3 Plaque A33 with copy.

PLATE V



E 3 «Star»-festoon of Plaques A 1-3, incorporating «crater-buttons» on a curved surface.

trodden upon than others, and hence came out more deteriorated. Also, in some cases a stone lodged in the path of the saw caused jerks or eventually resulted in cracking the plaque. To this I must add that the percentages are a mere approximative estimate of my own. At best they give some approach to factors which we felt to be of great importance while we were working with them.

Père Tallon undertook to keep the plan recording the order and direction in which the single plaques were removed. This was a very hard task, embroiled by numerous confusing factors. First of all it was decided to note as fulcrum or pivot the outermost edge, which would be the identical direction for the orientation of all the plaques. This was conventionally called «north» because it was roughly parallel with the Amman highway to the north of us. Actually the arrow points some 45° west of the true north, but to adopt a complex direction would have multiplied the difficulty and the chances of error.

As each plaque was turned over (since the design was face-down), the portion to the right of the north was called east, as is natural. But since it had been on the opposite side when face-down, it must be remembered that this «east» was lying actually on the west or rather southwest: that is, toward the brick wall (16) from which apparently the rest of the painted wall had toppled over. To visualize the painting as it once appeared inside a real room, we must put this «east» at the bottom and «north» running up along the right.

It was no very great task for our artist to draw exactly, on a scale of one to one, the single plaques; or even to combine the first eight together into a somewhat convincing panel. This was already done on January 10. But to go on and combine all the remaining plaques into one canvas was sorely burdensome. The boxes (or plaster casings) were bulky and heavy. Though they could be maneuvered without breaking the surface, they could not permit adjacent lines to be joined. Moreover in some but not all cases, the break of several centimetres for the plaster casing had to be allowed. We will all remember the hard day we spent on this enervating work, Sunday January 17. (Plate III: «north» runs along top edge).

All this would be tolerable if the design itself had rendered us the slightest assistance. But it was a pure phantasmagoria. Even if —as is likely enough under the grueling circumstances of the removal-work— error had crept in, in numbering or orienting one or other of the plaques, this could have been detected in a normal «jig-saw puzzle» reassembling. But the reader's glance will readily convince him that a reversal of the direction of any plaque after the 8th would make precious little difference for the aesthetic unity of the whole. Our artist in fact reversed Plaque 31, under the conviction that the adjacent design required it; and we bowed to his competence to the

extent of photographing his reconstruction before requiring that he re-do that plaque in the direction indicated by Père Tallon's notebook.

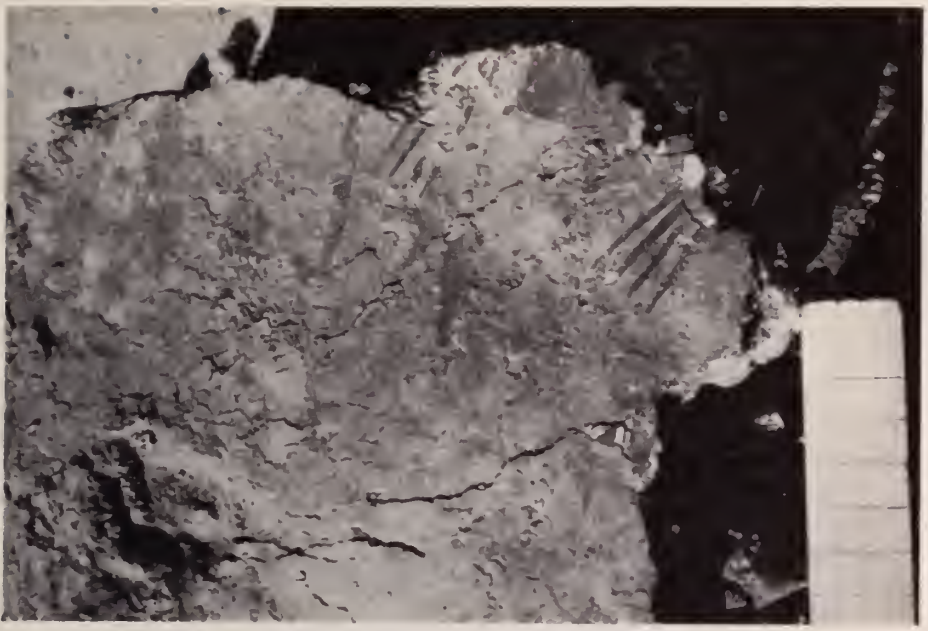
From the statistical table it will be seen that the plaques 21-34 (like 1-8) were removed without plaster-casings, i.e. without destroying a 2 cm border all around. This does not appear from our reconstruction, because an effort was made to fit these plaques into some recognizable connection with the fairly-unified portion 1-8. But Plate III puts at the disposal of every critic the separate plaques, which he may endeavor to assemble in a design more plausible and more conformed to the actual facts of the extraction. Between 33 and 34 there is a large blank space left unaccounted for. Apparently Plaque 34 should have occupied this space, but the artist and all his advisers felt that the design of 34 fitted better with 30. In any case it is certain that the plaques 31-34 are to be inserted with their *short* edge running north-south.

One chief factor which made it almost fruitless to seek unified design was the presence of an *earlier* painting, of almost identical color and style, on an earlier plaster-surface of the same plaques. We first noticed this subsurface layer on January 12 in Plaque B7, and at once photographed the phenomenon (Plate IV). We were jubilant to verify the same situation in the case of Plaque 25, whose horizontal rays distressingly jar with the broad vertical bands of the adjacent plaques. But alas, further study showed that some of the broad bands were also on the lower layer [5]. All in all, we did not find it feasible to try to have each of the two surfaces drawn as a separate unity. This would have required destroying the upper surface, which on the whole seemed more promising. Fragments from the lower surface were merely encircled with a jagged black line, on the smaller-scale (1:4) design.

The full-size tableau was photographed together with tags indicating the respective plaques (all numbers to be preceded by A except B7). B7 in the corner is the only plaque of the southern «half» to

---

[5] Further observations on the two layers: Plaque A 15: At southwest (left of north), all is on the surface layer except for a sort of star-point going off amorphously subsurface. Nearer the north there were three finger-like impressions impaired in transit, but preserved in a photo which however showed the relative positions of 15 and 16 reversed. A 24: The band going north-south at edge is subsurface and rayed. The block meeting it at right angles from north is rippled. A 25: The two bands are clearly on the surface layer. A 29: The rayed band (subsurface) has yellowish-red rays flanking the red rays and goes straight along the plaque-edge, not joining up with the band of 28 (though this is also subsurface). A 31: Everything is surface except the bright red «ladder» at southeast (right). A 32: All the heavy lines are at the surface. The thin alternatingly-yellowish lines tending toward north edge are at subsurface. A 34: Only the bright red striations at southeast are subsurface.



E 3 «Hands» of Plaque A7 as originally appearing in dull red on dull gray surface pocked with craters.

E 3 room containing Brick Wall 16 (left of stick) as excavated by Père Maurice Tallon S. J. of Beirut. The part of the wall containing the fresco was fallen on its face to the right of the stick and discovered in a horizontal position.

PLATE VII

Père Senès (left) and Frère Vives (center), lifelong collaborators of Jubilarian Father Fernández, working at the extraction and copying of the E 3 fresco.

LÁMINA XVIII

contain any painting. Also in the corner is the fragment turned over by the pick, near A 1. The black-and-white reproduction is adequate, since there was really only one red color, and it was as dull as its dull gray background (Plate V). Naturally in many cases each viewer got a different impression of what lines or curves were actually to be seen, especially where the plaster was creased. But the artist listened patiently to the observations and proposals of a numerous corps of keenly-interested critics; so that his end-product must be considered to represent an objective and judicious, albeit by no means infallible, appraisal.

It must be admitted frankly that the brilliant presage of plastic art held out by Plaque I was not fully borne out. The surface of the first three plaques was clearly curved; or one might almost say, on a small scale, vaulted. We discussed at that time and excluded the possibility that this might have been due to what the wall hit in falling. But it must be called at least a curious coincidence that no trace of similar curvature appeared in all the subsequent plaques. Many other button-craters appeared, however, some incorporated into the design: but without any further clue as to the decorative intent. The likeliest supposition, that they were intended to hold a ball-shaped semiprecious stone, was not corroborated by the emergence of any such stone in the immediate environs. Despite all this, the state of the question remains essentially what it was as soon as Plaque 1 had been examined: we have here to do with elements of plastic art which are unique in Ghassulian if not in the whole of ancient Palestinian culture.

What does the painting represent? The only somewhat recognizable elements are the two detached hands in Plaque 7. It is entirely coincidental that the first eight plaques to be extracted contained some slightly coherent design. The broad bands, which seem so bold and fit the tradition of Ghassulian vase-painting, turn out to be disappointingly truncated — at points generally not at the partition-lines of the separate plaques. Some of them have bold right-angles leading to nowhere. Many ripply lines, also notably in the Ghassulian pottery-painting tradition, seem intended to form ethereal bodies, possibly even of humans — but the illusion is as difficult to capture as moonbeam-ripples on a lake. One blob could be called an octopus or head with flying tresses. The Ghassul Star-fresco seems redivivus in Plaque 1, but the star-points then dissolve into festoons. On the whole we must simply present our tableau to the world's specialists in the history of art, and await their foreseeably widely-divergent rapprochements.

Can any religious significance be seen in the discovery? Palestine archeology has suffered from the endemic disease of too-readily ascribing a religious function to discoveries which seemed to serve no

other useful purpose. The fact that nothing in this painting conforms to the art of other known cult-forms would not be conclusive. But it must be noted that in many different parts of the vast area of Ghassul have been found paintings, mostly of higher technical quality than this one. On the other hand, the building in which apparently the painted wall stood is a strongly built and imposing one, though not more so than many or most of the other buildings revealed by former excavations. In the sense that both art and worship relate to the higher forms of cultivation of the human spirit, it might be considered natural to see in this unusual achievement of primitive man a striving toward the expression of some conviction regarding the cosmos.

A final difficult decision remained to make. Should we dig into the 5-metre block left standing between E2-3 and E1 in order to remove the portion of fresco still contained there? In a sense this seemed to be our obvious obligation — and we had both time and funds adequate to the need. But we decided against. Since we possessed already some 2 × 3 metres of the surface, the remainder surely could not be much. And even if it were, more so in fact, science would be grateful to us for leaving its extraction to others who might at some future date be in possession of more advanced techniques. If the Pontifical Institute once headed by our jubilarian Father Fernández ever decides upon a ninth excavation at Ghassul, it will possess as point of departure a precise objet d'art waiting patiently at a well-determined point.

ROBERT NORTH, S. J.

Jerusalem.

Trato de los cristianos en su correspondencia privada

PAPIROS GRIEGOS DEL SIGLO V

Pocos documentos hay que permitan adentrarnos tanto en la conciencia de una época como las cartas [1]. Están éstas generalmente escritas en tono de gran sinceridad, y en ellas se vierte lo que los hombres expresan sin atender a ulteriores críticas.

Las cartas cristianas, a su simple condición añaden el privilegio del influjo que el cristianismo ejerció sobre ellas [2], y que se refleja por lo común en pensamientos, palabras o símbolos religiosos que elevan su nivel moral.

Sin embargo, las cartas que constituyen el material para el presente estudio ofrecen la particularidad de encontrarse en el umbral del bizantinismo, en un siglo que nos va introduciendo en la ampulosidad de la época. Por esto, en ellas se pierde ya la ingenuidad de la primitiva correspondencia cristiana por la propensión al recargo en el lenguaje.

Ahora bien, uno de los elementos más importantes en decidir esta

---

[1] F. ZIMMERMANN, *Der hellenistiche Mensch im Spiegel griechischer Papyrusbriefe*, en Act. d. V. Congr. Intern. d. Papyrol., Bruselas 1938, pp. 580-98.

[2] Cf., por ejemplo, sobre los documentos cristianos: G. BARDY, *La vie chrétienne aux IIIe et IVe siècles d'après les papyrus*, en Rev. Apol., XLI, 1925-26, pp. 643-51. 707-21; P. BARISON, *Ricerche sui monasteri dell 'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, en Aeg., XVIII, 1938, pp. 29-148; H. I. BELL, *Cults and creeds in Greco-roman Egypt*, imp. 2.ª, Liverpool 1954; O. MONTEVECCHI, *Dal paganesimo al cristianesimo: aspetti dell'evoluzione della lingua greca nei papiri dell'Egitto*, en Aeg., XXXVII, 1957, pp. 41-59.

fisonomía son los epítetos [3], en los que se advierte de un modo particular la prodigalidad del nuevo estilo. De ahí el interés de su estudio. No es que en todas las ocasiones tengamos que encontrar rebuscamiento de palabras o de conceptos: hay también expresiones de auténtica sencillez. Pero en general veremos que los apelativos recargados —con ventaja de dos terceras partes— son los que dominan.

Dividimos nuestro trabajo en dos apartados. En el primero estudiamos los epítetos de afecto; en el segundo, los de honor.

I. EPÍTETOS AFECTIVOS

Ἀβάσκαντος (: «inocente»). Es uno de los más delicados. El cristiano Dídimo envía saludos a Severo de parte de la esposa μετὰ τῶν ἀβασκάντων παίδων [4]. Es digna de notarse la interpretación que de esta palabra da F. Preisigke [5], comentando el PGiss. I 76, 7-8 [sfech]: Ἡρακλίδην τὸν ἀβάσκαντον: «an Heraklides unberufen (mögen die Dämonen bei Nennung des Namens nicht Herrschaft über den Mann gewinnen)».

Ἀγαπητός (: «dilecto»). Título esencialmente cristiano [6]. Lo encontramos empleado por un clérigo que escribe a un hermano de fe [7], por un diácono que se dirige a un monje [8], en una carta de petición [9], en otra de negocios [10] y en la que Tolomeo envía al joyero Afingio [11].

---

[3] Tomo la palabra «epíteto» en su *estricto* sentido adjetival, e incluyo también como del siglo Vp los papiros que los editores publicaron como del IV/Vp y V/VIp. Nótese además que prescindo de los reiteradísimos κύριος (-ία) que, por inexpresivos y excesivamente usados, no considero dignos de atención en el presente artículo.

[4] PSI VII 825, 21-22 [IV/Vp].

[5] *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*, I, Berlín 1925, col. 1.

[6] Cf. M. T. CAVASSINI, *Lettere cristiane nei papiri greci d'Egitto*, en Aeg., XXXIV, 1954, p. 276. (Sobre alguna restricción en el uso de ἐν ἀγάπῃ, cf. *ibid.*, p. 272.)

[7] PAmh. II 145, 1.26 [IV/Vp].

[8] PFond. Rein. Elis. 4, 1.6.28.v30 [IV/Vp].

[9] PRoss Georg. V 8, 2 [IV/Vp]. Nótese, sin embargo, que la integración ἀγαπητ]ῷ no es del todo segura.

[10] PSI VII 830, 1 [IV/Vp].

[11] POxy. XVI 1870, 1.v27 [Vp].

Γλυκύτατος (: «grato»). Indica un cariño y ternura especial para aquel a quien se aplica. Casi podríamos decir que es un epíteto eminentemente familiar. Se emplea con hermanos de sangre [12], con un clérigo al que el remitente se siente especialmente vinculado [13]. En su grado positivo lo encontramos acompañando el nombre de un joven recientemente fallecido [14].

Ἐπιπόθητος (: «ansiado»). También familiar, como el siguiente. Lo usa la desolada Tare, cuando comunica a su tía el fallecimiento de su insustituíble madre [15].

Ποθεινότατος (: «añorado»). Lo emplea un cristiano que escribe a su hermano de sangre [16]. Tiene carga de íntimo afecto.

Ὑπέροχος (: «eminente»). En su genuino significado debe incluirse entre los epítetos honoríficos. Así, encontramos sólo su respectivo superlativo como tratamiento adecuado para dirigirse al duque de Tebaida (PCairo Masp. I 67004, 5 [sfech]): ὑμᾶς τοὺς ὑπεροχωτάτους καὶ ἐνδόξους. Pero en el PMed. 36, 7 [IV/Vp], supuesto todo el contexto, no debe tomarse sino como expresión afectuosa y jocosa de quien saluda.

Φιλάγαθος (: «probo»). Usado únicamente en las dos cartas verdaderamente raras del siglo Vp por su forma, escritas parte en latín y parte en griego [17]. Debe advertirse que este epíteto no está consignado en Preisigke [18].

Φίλτατος (: «queridísimo»). Sobre este título es muy acertado lo que indica A. Zehetmair [19]: «φίλτατος et τιμιώτατος eumdem in modum usurpantur ac nostrae appellationes *lieber* et *sehr geehrter*. Inde apparet nusquam locorum humiliores ad nobiliores signandos φίλτατος appellatione uti». En nuestra época lo encontramos empleado en la carta que el ingenuo Pedro escribe a su madre [20] —aunque encabece sus

---

[12] PRoss Georg. III 10, 1 [IV/Vp]; POxy. X 1300, 4 [Vp].

[13] POxy. X 1350v [V/VIp].

[14] PSI VII 831, 26 [V/VIp].

[15] PBouriant 25, 1 [Vp].

[16] POxy. XVII 2156, 1 [IV/Vp].

[17] POxy. XVIII 2193, 5 [V/VIp]; POxy. XVIII 2194, 5 [V/VIp].

[18] *Wörterbuch...*, III, Berlín 1931, Abschn. 9 *Ehrentitel*. Sin embargo, en II, Berlin 1927, col. 691 está registrado con la significación de «rechtschaffen».

[19] *De appellationibus honorificis in papyris Graecis obviis*, Marburgo 1912, p. 44, n. 1.

[20] POxy. X 1300, v11 [Vp].

letras con el altisonante τιμιωτάτῃ καὶ ἐναρέτῃ μητρί—, y en el ruego que Constantino hace de saludar a la esposa del destinatario καὶ τὰ φίλτατα ὑμῶν παιδία [21]. También hallamos este epíteto unido a todo lo que un destinatario aprecia, a lo cual el remitente saluda ampulosamente diciendo προσαγορεύω τὴν σὴν διάθεσιν καὶ τὰ φίλτατά σου τὰ πάντα [22].

II. EPÍTETOS HONORÍFICOS

Ἀγήρως (: «inmarcesible»). Trato respetuoso con el que el remitente se dirige al clérigo Pamucio [23]. Es muy curioso notar que esta palabra [24] sólo se encontraba una vez en los papiros, incluída en una cita de Homero (PCairo Masp. III 67295 III, 2 [VIp]): ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ἤματα πάντα.

Ἄμμα (o ἅμα) (: «veneranda»). Proviene lingüísticamente del hebreo *'ēm* (= «madre»). Es un título que puede aplicarse a una religiosa —como actualmente hacemos en nuestra lengua— o a una mujer de cierta dignidad [25]. Es interesante recordar que incluso últimamente (escrito ἀμμή) lo hemos hallado con el significado de «mamá» en el PGr. Vindob. 15452, 24 [Vp], sobre el que H. Metzger [26] dice: «W. Schubart weist mich auf die Möglichkeit einer Anredeform hin = 'Mama'». En nuestro caso [27] la madre enferma envía a su hijo saludos juntamente con su «ama».

Ἄπα (: «reverendo»). Depende filológicamente del semítico *'āb* y se usa como título honorífico para dirigirse a clérigos: corresponde al actual *abouna* empleado en Egipto [28]. En el período que estudiamos, lo encontramos en nueve cartas diversas [29].

---

[21] POxy. XVI 1872, 8 [V/VIp].

[22] PAmh. II 145, 22-4 [IV/Vp].

[23] POxy. XVI 1871, 2 [Vp].

[24] Según F. PREISIGKE, *Wörterbuch...*, I, col. 7.

[25] Cf. H. LECLERCQ, *s. v.*, en Dict. d'Arch. chrét. et d. Lit., I, 1, París 1907, cols. 1306-23.

[26] En Schweiz. Beitr. z. allgem. Gesch., XII, 1954, p. 148.

[27] BGU III 948, 16 [IV/Vp]. Lo hallamos aquí como sustantivado en lenguaje de cariño (ἄμμα σου), pero evidentemente la índole de la palabra es adjetival.

[28] Cf. G. LEFEBVRE, *s. v.*, en Dict. d'Arch. chrét. et d. Lit., I 2, París 1907, cols. 2494-500.

[29] PAmh. II 145, 3 [IV/Vp]; PFond. Rein. Elis. 4, 2.v30 [IV/Vp]; PGiss. I 54, 19 (bis) [IV/Vp]; POxy. XVI 1929, 9 [IV/Vp]; PLond. V 1786, 8.14 [Vp]; POxy. XVI 1831, v16 [Vp]; PHarr. 154, 5 [V/VIp]; POxy. VII 1072, 2 [V/VIp]; POxy. X 1350, 2.v [V/VI].

'Ασύγκριτος (: «incomparable»). En una carta para confiar al destinatario un encargo, Longino emplea este título [30], que, por lo demás, es muy raro y de época tardía [31].

Γενναιότατος (: «vigoroso»). Por la mutilación de la línea no podemos deducir ulteriores consecuencias [32]. Es la única vez que lo encontramos entre las cartas del siglo Vp.

'Ελλογιμώτατος (: «reputado»). Empleado para dirigirse a un abogado [33]. Nótese que es el apelativo que Zehetmair [34] pone en primer lugar, al hablar de los abogados, los cuales «maxima ex parte ἐλλογιμώτατοι, λογιώτατοι, σοφώτατοι appellantur».

'Ενάρετος (: «virtuoso»). Es el trato con que Potamón [35] se dirige a un βενεφικιάριος, que Pedro emplea al comienzo de la carta que envía a su madre [36] y que Constantino usa para escribir a un hermano de fe [37].

'Ενδοξότατος (: «respetable»). Para tratar a personas de categoría muy superior a quien lo emplea. Así un criado —probablemente esclavo— habla a su amo [38], y así un remitente de baja condición social —deducible por lo ingenuo de su estilo— menciona en su carta a un personaje [39]. También —o en su forma positiva: no es seguro, pues se trata de abreviatura [40]—se usa nombrando a otro en carta dirigida a Teodosiano.

Εὐγενέστατος (: «noble»). Empleado en el *verso* de una carta, en una dirección incompleta, que el editor nos ha dado muy fragmentariamente [41]. En su grado positivo lo encontramos para mencionar a un tercero en la carta que Constantino envía a un hermano de fe [42].

Εὐδοκιμώτατος (: «considerado»). Con este epíteto el desconocido remitente escribe a un terrateniente προστάτης [43]. Y en una carta de

---

[30] PAntin. I 44, 14.21 [IV/Vp].
[31] Cf. G. Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, Milán 1923, pp. 60-1.
[32] PHarr. 156, 3 [V/VIp].
[33] POxy. VII 1071, 2 [Vp].
[34] *O. c.*, p. 47.
[35] PLond. inv. 2185, 5.v7 [Vp].
[36] POxy. X 1300, 2 [Vp].
[37] POxy. XVI 1872, v10 [V/VIp].
[38] PLond. V 1786, 3 [Vp].
[39] PSI ined. 5, 6 [V/VIp].
[40] PSI VII 823, 7 [Vp].
[41] PLond. V 1885v [V/VIp].
[42] POxy. XVI 1872, 3 [V/VIp].
[43] PHarr. 157, v14 [V/VIp].

negocios —de la que ignoramos el destinatario y remitente— se emplea para nombrar al προκουράτωρ Foibamón [44].

Εὐλαβέστατος (: «piadoso»). Trato eminentemente clerical. Se le encuentra unido al nombre de un monje [45], de un clérigo [46] y de un abad [47]. En su forma positiva y junto a μνήμης sirve para indicar la piadosa memoria de un difunto, como se puede ver en POxy. XVI 1941, 3-4 [Vp].

Εὐλογιμώτατος (: «venerable»). Con respecto al siglo Vp no podemos deducir nada, pues este título se halla en el *verso*, en la dirección incompleta de la carta más deteriorada que conservamos [48]. Por lo demás, es muy interesante notar [49] que anteriormente sólo se registra una vez, en Gr. Wilck. II 71, 1 [462p]: λαμπροτάτῳ καὶ εὐλογιμωτάτῳ σχολαστικῷ καὶ ἐκδίκῳ.

Εὐφημότατος (: «perspicuo»). Conservado en la dirección de una carta destinada a un διοικητής [50].

Θαυμασιώτατος (: «admirable»). El título más prodigado en la época que estudiamos. Con él se escribe a un νοτάριος [51], a un desconocido y rural Apolinar [52], a un ignorado destinatario [53], a la hermana —o esposa [54]— Atanasia [55], al ἐπείκτης Martirio [56] y a dos hermanos de fe [57]. El título en su grado positivo se usa para hablar al ya referido βενεφικιάριος [58], al señor Filoxeno [59] y para mencionar en otra carta a un ῥιπάριος [60].

---

[44] PSI V 480, 4.6.9 [V/VIp].
[45] PFond. Rein. Elis. 4, 1.v30 [IV/Vp].
[46] POxy. XVI 1871, v8 [Vp].
[47] PSI V 480, 3 [V/VIp].
[48] PIand. 126, v11 [Vp].
[49] F. PREISIGKE, *Wörterbuch*..., III, Abschn. 9 *Ehrentitel* p. 189.
[50] POxy. XVI 1835, v10 [V/VIp].
[51] POxy. VI 940, v7 [Vp].
[52] POxy. XVI 1932, v10 [Vp].
[53] PSI I 96, v7 [Vp].
[54] Recuérdese lo que advierte Preisigke (*Wörterbuch*..., I, col. 849): «möglich, dass ἀδελφή öfter = Ehegattin».
[55] PSI IV 301, 3 [Vp].
[56] POxy. XVI 1836, v6 [V/VIp].
[57] POxy. 1872, v10 [V/VIp]; SB V 7635, 2 [V/VIp].
[58] PLond. inv. 2185, v7 [Vp].
[59] PHarr. 159, r3 [V/VIp].
[60] SB V 7635, 10 [V/VIp].

Θεοσεβέστατος (: «piísimo»). Empleado dos veces en la misma carta dirigida al clérigo Pamucio: la primera, para nombrar a un obispo; la segunda, en la dirección de la misma [61].

Ἰλλούστριος (: «ilustre»). Lo hallamos solamente una vez, en la mención que se hace de un tercero en la carta que se envía al esclarecidísimo Teodoro [62].

Λαμπρότατος (: «esclarecido»). Se emplea al nombrar a dos personas diferentes en la misma carta [63], al κύριος ὑμῶν en otra [64] y, repetido dos veces, en una misma dirección [65]. Su grado positivo se emplea en la línea 1 de este últipo papiro para apelar al destinatario con el título de τῆς ὑμετέρας λαμπρᾶς σοφίας.

Μακαριώτατος (: «beatísimo»). Es sumamente interesante notar que el epíteto μακάριος, usado en el lenguaje cristiano para mencionar a los difuntos como «bienaventurados» [66], lo encontramos ahora en su grado superlativo en una carta para dirigirse al destinatario [67]. Esto que se haría muy extraño, queda más justificado, si tenemos en cuenta que Eusebio en su *Hist. ecl.* VI 11, 6 [68] transcribe la carta que el obispo Alejandro envió a la iglesia de Antioquía por el «bienaventurado» sacerdote Clemente: 'ταῦτα δὲ ὑμῖν, κύριοί μου ἀδελφοί, τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου, ἀνδρὸς ἐναρέτου καὶ δοκίμου, ὃν ἴστε ὑμεῖς καὶ ἐπιγνώσεσθε'. ¿Sería éste un trato más generalizado del que en esta carta encontramos un nuevo vestigio? Por lo demás, nótese también un testimonio anterior en POxy. XIV 1774, 17-18 [IVp]: προσαγόρευε τὴν κυρίαν ἀδελφὴν μακαρίαν Ἀσοῦν.

Μεγαλοπρεπέστατος (: «magnífico»). Título que supone gran deferencia con la persona a la que se aplica. Así, lo emplea un probable esclavo para hablar a su amo [69], unos monjes en carta dirigida a un bienhechor para pedirle ayuda [70], un ignorado remitente para escribir a un señor noble [71], otro desconocido para nombrar en la misma carta

---

[61] POxy. XVI 1871, 5.v8 [Vp].
[62] PSI ined. 5, 6 [V/VIp].
[63] PHarr. 155, 5.8 [V/VIp].
[64] PIand. 16, 2 [V/VIp].
[65] PSI ined. 5, v16-7 [V/VIp].
[66] Cf. POxy. XVI 1931, 2 [Vp].
[67] PSI VII 823, r12 [Vp]. Nótese además que se habla al destinatario con el título de μακαριότης.
[68] Gr. Christ. Schrift.: Eusebius II 2 pp. 542, 26-7; 544, 1.
[69] PLond. V 1786, 2-3.v30 [Vp].
[70] PSI XIV 1425, r9 [Vp].
[71] POxy. XVI 1832, v10 [V/VIp].

a un ἄρχων y a otro personaje no del todo identificado —tal vez el mismo de antes— [72]. En su forma positiva se usa para tratar a un προστάτης terrateniente [73].

Περίβλεπτος (: «distinguido»). Epíteto indicado para hablar a destinatarios distinguidos. Así, un desconocido remitente se dirige con este título a un κόμες [74], y en otra carta lo vemos también empleado para tratar a otro ignorado noble [75].

Σεμνοπρεπέστατος (: «grave»). Usado junto a la esposa del destinatario a la que el remitente ruega se le transmitan sus saludos [76].

Σοφώτατος (: «competente»). Atribuído a un hermano del destinatario que por el contexto casi seguro se trata de un abogado [77]. Por lo demás, recuérdese que Zehetmair [78] incluía también este epíteto entre los empleados para dirigirse a letrados.

Τιμιώτατος (: «honorable»). Título contrapuesto [79] a los empleados para clérigos. Lo usa un diácono para tratar a dos funcionarios estatales [80], un rudo marinero para dirigirse a un γραμματεύς [81], el infantil Pedro para saludar inicialmente a su madre [82], el colono Jairemo para hablar a su señor terrateniente [83] y el remitente Argirio para encabezar su carta dirigida a un hermano de fe [84]. El epíteto en su grado positivo lo vemos empleado por Tolomeo para saludar, a lo que parece, a la madre del destinatario [85].

Φιλόχριστος (: «cristianísimo»). El mayor interés de este epíteto es que contiene en composición el *nomen sacrum*. Es título tardío empleado para dirigirse a personas muy dignas. Así, por ejemplo, lo encontramos en PCairo Masp. I 67009, 1 [biz]: ὁ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεύς; PCairo Masp. I 67019, 6 [548/51p]: τοῦ ὑμετέρου φιλο-

---

72 PSI ined. 5, 4.10 [V/VIp].
73 PHarr. 157, v14 [V/VIp].
74 PHarr. 155, r11 [V/VIp].
75 POxy. XVI 1832, v10 [V/VIp].
76 POxy. XVI 1872, 7 [V/VIp].
77 PIand. 16, 4 [V/VIp].
78 Cf. notas 34 y 19.
79 Cf. W. SCHUBART, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlín 1918, p. 206; H. KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, Helsinki 1956, pp. 100-03.
80 PGiss. I 54, 1.13 [IV/Vp].
81 POxy. XVI 1929, v13 [IV/Vp].
82 POxy. X 1300, 2 [Vp].
83 PSI VII 835, 1 [V/VIp].
84 SB V 7635, 1 [V/VIp].
85 POxy. XVI 1870, 21-2 [Vp].

χρίστου κράτους. En nuestro caso [88] está empleado por unos monjes que escriben a un bienhechor pidiéndole auxilio con la promesa de oraciones, los cuales terminan sus letras con el elevado y teológico ἡ ἁγία καὶ ζωοποιὸς τριὰς εἴη μεθ'ὑμῶν.

* * *

Terminado el aspecto estrictamente papirológico de nuestro trabajo, y tratándose de un artículo que debe incluirse en el homenaje que se tributa al insigne escriturista P. Andrés Fernández, nos parece oportuno añadir un complemento bíblico, que en este caso puede concretarse en ver la influencia que en el trato cristiano pudo ejercer el lenguaje de la Escritura griega.

Evidentemente que para una adecuada comparación estilística se requeriría como punto de referencia un género literario idéntico. Pero recordando que no es posible establecer este parangón —de hacerlo, sería con una parte insignificante de la Biblia—, procuraremos de un modo general descubrir en qué libros de la Escritura se pueden encontrar —también referidos a personas [87]— los epítetos que hemos hallado en las cartas cristianas del siglo V. Para ello —teniendo presente la edición clementina de la Vulgata de acuerdo en lo sustancial con el Concilio Tridentino [88]— distribuimos los libros, tanto del A. T. como del N. T., en *históricos*, *didácticos* y *proféticos*, e indicamos en el siguiente cuadro la relación entre los epítetos y libros [89].

---

[88] PSI XIV 1425, 2 [Vp].

[87] Atiendo sólo al hecho de si se encuentra el epíteto como tal (por consiguiente, no sustantivado, como sucede en la casi totalidad de los casos en que en la Escritura griega se encuentra φίλος), prescindiendo del grado en que se halla y del género de la persona a la que acompaña.

Omitiendo, conforme a esta norma, en el cuerpo del artículo algunos ejemplos interesantes, no creo fuera de propósito mencionarlos, al menos, en esta nota. Así, v. gr., en Sab 7, 22 hallamos φιλάγαθος como uno de los adjetivos que califican el espíritu de la sabiduría: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα [...] φιλάγαθον. Otra curiosidad es que ἀσύγκριτος, como epíteto, no se encuentra ni en el A. T. ni en el N. T. Sin embargo, lo hallamos como nombre propio en S. Pablo (Rom 16, 14), cuando ruega a los destinatarios ἀσπάσασθε Ἀσύγκριτον.

[88] Cf. José M.ª Bover, S. J. - F. Cantera Burgos, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos originales hebreo y griego*, ed. 4.ª revisada en el N. T. por F. Puzo, S. J., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957, pp. 2-3.

[89] Para el registro de los pasajes bíblicos he empleado con relación al A. T. (LXX) la obra de E. Hatch - H. A. Redpath, *A concordance to the Septuagint*, I-II, Graz 1954; con respecto al N. T., la de F. Zorell, S. J., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, ed. 2.ª, París 1931.

		LIBROS					
		A. T.			N. T.		
		hist.	*didáct.*	*prof.*	*hist.*	*didáct.*	*prof.*
I.	ἀβάσκαντος						
	ἀγαπητός	+		+	+	+	
	γλυκύτατος						
	ἐπιπόθητος					+	
	ποθεινότατος						
	ὑπέροχος						
	φιλάγαθος					+	
	φίλτατος	+			+		
II.	ἀγήρως						
	ἄμμα						
	ἄπα						
	ἀσύγκριτος						
	γενναιότατος	+					
	ἐλλογιμώτατος						
	ἐνάρετος						
	ἐνδοξότατος	+	+	+		+	
	εὐγενέστατος	+	+		+	+	
	εὐδοκιμώτατος	+					
	εὐλαβέστατος	+			+		
	εὐλογιμώτατος						
	εὐφημότατος						
	θαυμασιώτατος						
	θεοσεβέστατος	+	+		+		
	ἰλλούστριος						
	λαμπρότατος						
	μακαριώτατος	+	+	+	+	+	+
	μεγαλοπρεπέστατος						
	περίβλεπτος		+				
	σεμνοπρεπέστατος						
	σοφώτατος	+	+	+	+	+	
	τιμιώτατος	+		+	+		
	φιλόχριστος						

De la consideración de este resumen sinóptico poco es, en efecto, lo que podemos deducir en orden al influjo que la Biblia haya podido tener en el modo de tratarse los cristianos del siglo V.

Un dato, sin embargo, resalta con toda evidencia: que μακαριώτατος es el epíteto bíblico más difundido, tanto en el A. T. como en N. T. Con todo, esto no nos debe llamar la atención, teniendo presente la existencia de los macarismos bíblicos [90]. Y es muy interesante advertir la posible derivación de esta fórmula al lenguaje epistolar cristiano, en el que dicho epíteto se reserva para los que después de la muerte gozan la felicidad del cielo. Ahora bien, si en alguna que otra ocasión encontramos el epíteto referido a los que todavía están en vida, no es menos cierto que al mismo tiempo se advierte como un deseo de recalcar cierta «beatitud» particular en quien se aplica, que por lo común parece reducible a personas consagradas a Dios, más idóneas para las bendiciones divinas que los demás mortales.

Siguen en orden de difusión en su uso σοφώτατος en primer lugar, y ἀγαπητός, ἐνδοξότατος, εὐγενέστατος. Con respecto a σοφώτατος, ἐνδοξότατος (y en menor escala —pero sin llegar a exclusión— a εὐγενέστατος) no parece haya posibilidad de ulteriores conclusiones, porque su empleo más extendido puede atribuirse a cierta espontaneidad en el hablar: son efectivamente epítetos que especifican poco la índole de la persona a la que se aplican y sólo exigen en el sujeto un adecuado nivel de competencia, respeto o nobleza. Ahora bien, con referencia a las cartas cristianas, poca relación se puede descubrir, en cuanto que por su misma impersonalidad permiten una fácil atribución. De hecho, recuérdese que Zehetmair indicaba que σοφώτατος era título para dirigirse a abogados, pero lo incluía en tercer lugar, como menos determinante. Téngase también presente que en las cartas se emplea ἐνδοξότατος, cuando quien lo usa es socialmente inferior con respecto a la persona a quien se aplica: se trata exclusivamente de *desnivel* social. Con respecto a εὐγενέστατος, poca luz nos dan las cartas. Pero debemos advertir que, supuesta la prodigalidad en el lenguaje bizantino, no se requieren grandes esfuerzos para que a uno se le designe con el complaciente título de «noble».

Sobre ἀγαπητός [91] —vista la facilidad con que se podrían aplicar otros sinónimos de uso muy corriente— podemos descubrir una con-

---

[90] Cf. S. BARTINA, S. J., *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma*, en EstEcl XXXIV, 1960, pp. 57-88.

[91] Adviértase, sin embargo, que no raras veces se usa (con artículo) en un sentido casi equivalente a «único». Así en el N. T. en la frase ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός (Mt 3, 17; 17, 5; Mc 1, 11; 9, 7; Lc 3, 22) y en el A. T. (Gén 22, 2): Λαβὲ τὸν υἱόν σου ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαάκ.

tinuación de la tradición epistolar *cristiana* que, perdurando a través de los siglos precedentes, en el V conserva su vigor.

Y finalmente de la escasez de otros datos que permitirían nuevas relaciones entre el lenguaje bíblico y el de la correspondencia cristiana, creemos que sólo se puede deducir lo que afirmábamos al principio: que el modo de tratarse los cristianos en el siglo V no se apoya tanto en el influjo de la Sagrada Escritura, cuanto en la ampulosidad estilística de la nueva época. Se va perdiendo la sencillez y unción de las primeras cartas cristianas. Y podemos comprobar que ya desgraciadamente «der eigentliche Brief im Schwulst des Byzantinismus versinkt» [92].

JOSÉ O'CALLAGHAN, S. J.
Director de «Balmesiana»

[92] K. PREISENDANZ, *Zur Papyruskunde*, en MILKAU, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, Leipzig 1931, p. 319.

¿Cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?

SUMARIO: El cronista Argaiz y la Biblia de Oña.—Valoración de sus noticias.—El problema de la fecha ante las «Memorias Diplomáticas» de Fray Iñigo de Barreda.—Valor testifical de esas memorias.—El colofón de la Biblia y los datos cronológicos que encierra.—El testimonio de Morales.—*Conclusión:* La Biblia de Oña y la actividad escriptoria del notario Florencio.

Desde antiguo se conocía con precisión el nombre del copista. Conocíase también una referencia al scriptorium o lugar de composición y a los destinatarios, y una somera descripción de las características externas de esta biblia. Pero históricamente la fuente que transmite esas noticias no ofrece mucha garantía. En efecto, todas ellas se consignan en Argaiz [1]; y es bien conocida la credulidad de este historiador, que se abreva en los falsos cronicones y no extrema su crítica, siendo muy difícil separar las partículas de verdad contenidas en sus obras.

Sin embargo, justo es confesarlo, en el presente caso sus informes parecen proceder de la observación directa y tienen por apoyadura unos acrósticos, contenidos —dice él— en la biblia. Copia cinco de ellos, los primeros, y resume los restantes, que por bárbaros se excusa de transcribirnos. A base de ellos nos informa que la biblia se escribió para el cenobio de Valeria o Valeránica; que Silvano, abad del monasterio, la mandó escribir para sus monjes; que el escriba —y a la vez iluminador— fue Florencio, profeso de Valeránica, el cual —añade Argaiz— la escribió toda *en pergamino, de letra muy menuda, imaginando las principales historias del Testamento Viejo, y aunque con pinturas diferentes del pincel de aora, pero estimadas de los curiosos de entonces, que se preciavan de Apeles y Timantes...* [2].

---

[1] G. ARGAIZ, O. S. B., *La Soledad Laureada por San Benito y sus Hijos en las Iglesias de España... Provincia Cartaginense*, 1, Madrid 1675, fol. 289^{r}.

[2] Ib., 289^{v}.

No es posible hoy contrastar todos estos pormenores, pero sí apreciar en los fragmentos conservados lo diminuto y caligráfico de la escritura de esta biblia, que su mismo autor calificaba, según Argaiz, de *escrita tan hermosamente* [3]. El nombre del copista, junto con la materia escriptoria, nos consta también por el testimonio de Barreda que luego citaremos. La calidad de la materia la conocemos además por Ambrosio de Morales [4].

Por insignificantes que parezcan, estas comprobaciones nos revelan que, al menos, esos pocos detalles el autor de *La Soledad Laureada* no los inventó a capricho. No será, por tanto, aventurado aceptar su testimonio [5], en tanto no se pruebe, por contradicción o discrepancia con datos más seguros o plenamente comprobados, que se halla equivocado. Es cabalmente lo que ocurre con la data de composición de esta biblia.

De creer a Argaiz, *acabóse la biblia* —[ésta de Oña, a la que viene refiriéndose]— *en la era de novecientos noventa y uno, que es el año de Christo novecientos cincuenta y tres, bien señalado porque en él entró Abderraghmen, rey de Córdoba, contra Castilla...* [6].

Nada hubiéramos podido objetar a tales afirmaciones, si una buena oportunidad no hubiera venido a ponernos en la mano elementos de contraste. Hace ya algunos años, mi inteligente amigo don Lorenzo Iriondo, párroco de la ilustre villa de Comillas, me presentó un manuscrito del siglo XVIII, cuya portada a guisa de intitulación decía:

Memorias Diplomaticas, / Apologias, y Dissertaciones Historicas, / que se ventilan / entre los Antiquarios Historiadores / a favor de la verdad. / su Autor / Fr. Yñigo de Barreda y Lombera, / Monge Benedictino [de otra mano y encima del reglón: *de Oña o en Oña,*] *Predicador Gen*^{l}. */ de su Religión, / y R*^{l}. *Academico de la Hist*^{a}. *Diplomat*^{ca}. */ por su Mag*^{d}. (*q. D*^{s}. *g*^{de}.) *Carlos III.*

El título corresponde bien al contenido, que no es sino una miscelánea paleográfica, diplomática, histórica y cronológica, por demás interesante y utilísima aun hoy día, no sólo por las eruditas disertaciones del autor, sino por la multitud de documentos originales que transcribe, algunos —es el caso de la biblia oniense— facsimilándolos o contrahaciendo su escritura.

---

[3] Ib., 290^{r}.

[4] A. DE MORALES, *Coronica General de España*, t. 3, lib. 16, c. 18, Córdoba 1586, fol. 229^{v}.

[5] Así lo ha hecho recientemente don Teófilo Ayuso Marazuela en un estudio completísimo sobre *La Biblia de Oña... Edición fotográfica. Estudio paleográfico y crítico*, Zaragoza 1945, 119-124.

[6] ARGAIZ, *Soledad*, 289^{r}.

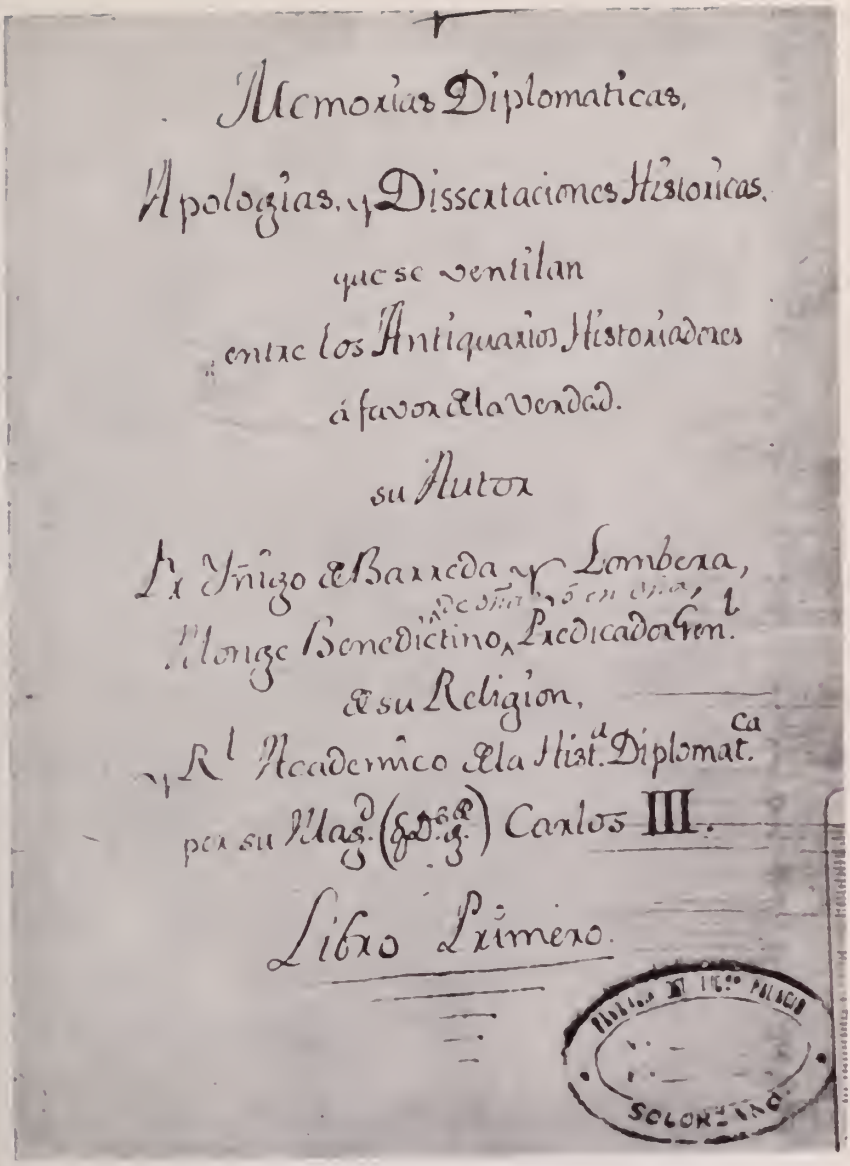

Memorias Diplomaticas,
Apologias, y Disscitaciones Historicas,
que se ventilan
entre los Antiquarios Historiadores
á favor de la verdad.
su Autor
D.n Iñigo de Barreda y Lombera,
Monge Benedictino, Predicador Gen.l
de su Religion,
y R.l Academico de la Hist.a Diplomat.ca
por su Mag.d (q.D.g.) Carlos III.
Libro Primero.

LÁMINA 1.ª—Portada del manuscrito de Barreda.

No me voy a detener en describir minuciosamente el manuscrito; por más que bien lo mereciera, toda vez que no es fácil en la actualidad averiguar su paradero. De no conservarlo en mi poder microfilmado, lo daría por perdido.

Hace aproximadamente medio siglo era propiedad del farmacéutico de Comillas don Miguel Palacio, cuyo sello a tinta de imprentilla se ve estampado en la portada. Junto al sello va escrito a mano y rubricado el nombre de ese propietario con la data: 6 Abril 1921. Muerto don Miguel Palacio, sus herederos trataron de venderlo. Se enteró del caso don Lorenzo Iriondo, párroco como he dicho de Comillas, y logró llegar a ver el manuscrito, con idea de adquirirlo para nuestra biblioteca; pero ante las dificultades que surgieron, se vió en la precisión de devolverlo. A toda prisa hube entonces de microfilmarlo. Pasó como año y medio, y en enero de 1949 moría inesperadamente el poseedor que había heredado de Palacio el manuscrito. Con tal motivo don Lorenzo quiso averiguar la suerte que hubiera podido correr éste, pero inútilmente: no pudo lograrlo. Por confidencias posteriores de la familia del poseedor, conjetura que debió de ser vendido en Santander; por más que no se atreve a asegurarlo. Desde entonces no he vuelto a saber más de él y se ha perdido toda pista.

El manuscrito se halla dividido en libros, tres concretamente, y los libros en memorias a guisa de capítulos, llevando cada libro foliación independiente. El total de folios es de unos 160, sin contar los que al principio y al final están en blanco. De los folios propiamente manuscritos, los finales no van numerados [7].

La curiosidad que se había despertado en mí al ver el libro, se acentuó inesperadamente con la descripción que allí se hace de la biblia oniense manuscrita. Hacía algunos años que venían circulando por la prensa noticias diversas sobre ella [8]. Esa circunstancia y el posible interés de los datos —la fecha de composición, sobre todo— contenidos en el colofón que da transcrito Barreda, me movieron a mi vez a transcribirlos, luego a microfilmarlos junto con el manuscrito todo entero, y ahora a publicarlos como homenaje al gran biblista español P. Andrés Fernández.

---

[7] Por las prisas en microfilmarlo no cuidé de anotar las dimensiones del formato. Este no era grande, ciertamente no era infolio, sino más bien —me parece— de tamaño medio, o de mediano para abajo.

[8] Sefarad 1 (1941) 461; Estudios Eclesiásticos 16 (1942) 138; A. Andrés, O. S. B., en Bol. de la Com. Prov. de Monum. Hist. y Art. de Burgos 20 (1941) 574-581; T. Ayuso, *La primera semana bíblica española*, Zaragoza 1941, 173; Id., en Estudios Bíblicos 1 (1941) 255 nota 10. 337; 2 (1943) 141; Id., *La Biblia de Oña*, Zaragoza 1945.

Oigamos a Barreda [9]. Abramos el manuscrito por el Libro 3 Memoria IV:

Fol. 15v VARIOS CODIGOS Y ESCRITURAS QUE SE HALLAN EN EL ARCHIVO DE OÑA, RARAS POR SU ANTIGÜEDAD Y DIVERSIDAD DE LETRAS.

La presente memoria se reduce a una copia exacta de diversidad de codigos y escrituras antiguas. Estas ya se muestran en sus datas y antigüedad; pero los codigos y liturgias los mas se hallan sin ellas. Mas sera preciso, segun el computo de unas con otras, descubrir los siglos a que pertenecen, y qual sea el caracter de su letra.

La biblia es de pergamino, en dos cuerpos de mas de a marca mayor, con forro claveteado; cuyo caracter de letra es el siguiente.

A continuación copia el íncipit y los dos primeros versículos del Génesis, facsimilando su escritura (*Lám. 2.ª*).

Y luego continúa (*Lám. 3.ª*):

Fol. 16r Esta biblia se compone de dos partes o cuerpos: el primero contiene el Testamento Viejo, y el segundo el Nuevo. Y al fin del Apocalipsis se dexa ver una inscripción de letra encarnada, que dice el que la escribio y el mes y era en esta forma:

---

[9] Son muy pocas en la actualidad las noticias sobre este monje benedictino. Debió de nacer dentro de los tres primeros lustros del siglo XVIII, pues según me comunica el P. Agustín S. Ruiz, desde Silos, profesó en Oña hacia 1730. De 1761 a 1773 fue Predicador Mayor en Montserrat de Madrid, y, mientras desempeñaba allí ese cargo, la Academia de la Historia le nombró su Correspondiente (*Memorias de la R. Academia de la Historia*, 1, Madrid 1796, CXL). Hacia ese mismo tiempo los benedictinos españoles proyectaron una *Diplomática*. Barreda fue uno de los colaboradores, con cuyo motivo escribió, sin duda, estas *Memorias Diplomáticas*. Su muerte hay que colocarla entre el mes de agosto de 1796 y el 21 de julio de 1802, en que el secretario de la Academia hizo referencia de ella (*Memorias de la R. Academia de la Historia*, 4, Madrid 1805, XXIII).

De las obras que compuso, unas han sido publicadas: tales son *El ayo de la nobleza... en diez discursos que abrazan todos los varios estados de la vida del noble*, Madrid 1777 (véase A. PALAU, *Manual del librero hispanoamericano*, 2, Barcelona ²1949, p. 85); *Oña y su Real Monasterio... Introducción y notas históricas y críticas por el P. E. Herrera Oria, S. J.*, Madrid 1917.

Otras se conservan manuscritas: *Historia de la vida del glorioso aragonés... el gran P. S. Iñigo... abad del Real Monasterio de San Salvador de Oña... Sácala a luz el sobredicho Real Monasterio a expensas de sus devotos hijos. Concluyóse el 1771.* A juzgar por ese final del título, la obra debió de darse a las prensas. Hoy se halla manuscrita en Oña con un total de 420 páginas.—*Memorias Diplomáticas, Apologías*, etc., que son las que hemos descrito arriba en el texto.

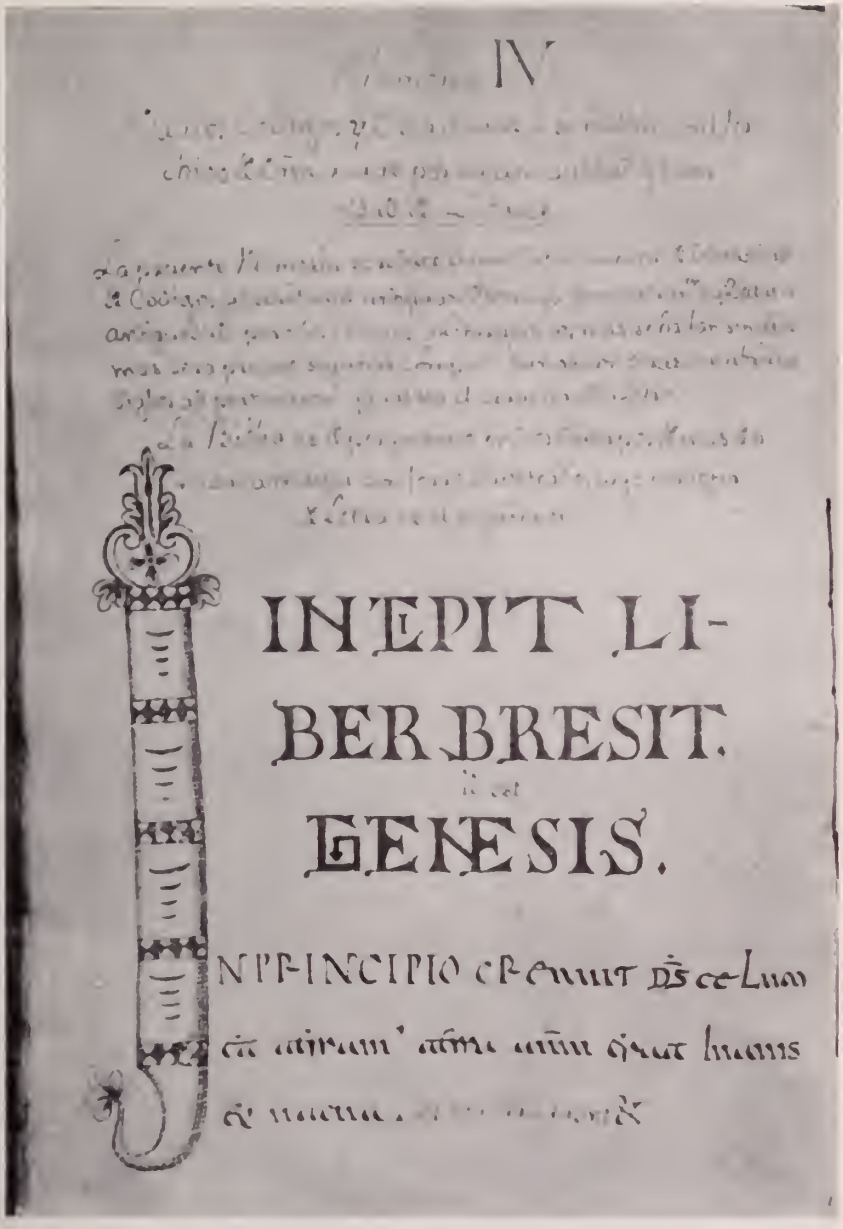


LÁMINA 2.ª—Fol. 15v del manuscrito de Barreda

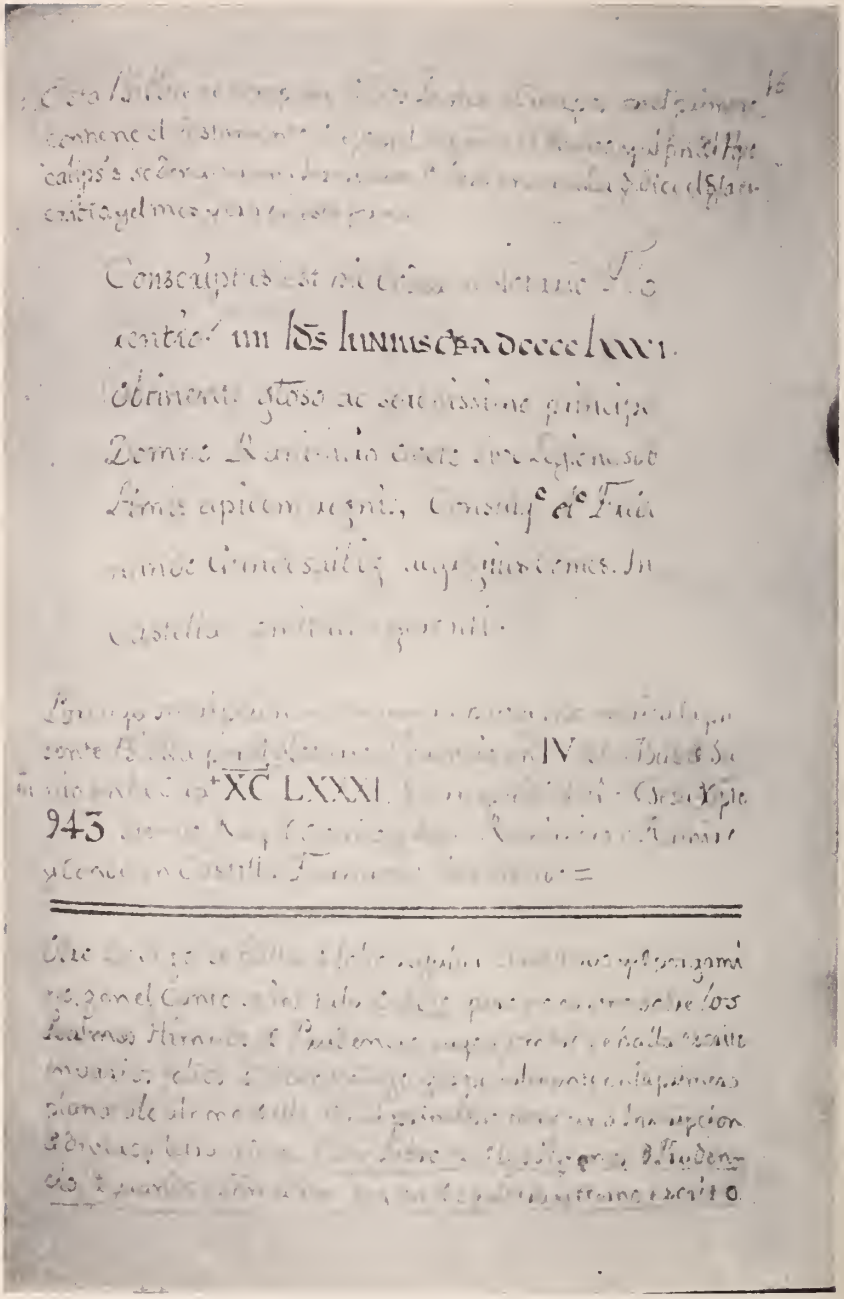


LÁMINA 3.ª—Fol. 16r del manuscrito de Barreda.

Conscriptus est hic codex a notario Florentio IIII Idꝫ Iunias era DCCCCLXXXI [10]; *obtinente gꝛoso ac serenissimo principe Domno Ranimiro Oveto sive Legione sublimis apicem regni; consulqꝫ eius Fredenando Gundesalbiz aegregius comes in Castella comitatui gerenti* [11].

Por cuya in[s]cripción se demuestra haver sido escrita la presente biblia por el notario Florencio en IV de los Idus de Junio en la Era XC°ª.LXXXI, que corresponde al año de Jesu-Xp̄to 943; siendo rey de Oviedo y Leon Ranimiro o Ramiro, y conde en Castilla Fernando Gundisalbo.

Hasta aquí Barreda. Tenemos, pues, según lo que él nos dice, que la Biblia de Oña, compuesta de dos volúmenes, se escribió —se terminó de escribir— el 10 de junio del 943.

¿Qué valor se puede dar a ese testimonio? Desde luego, no se trata ahí de referencias más o menos vagas, más o menos imprecisas, sino de un testimonio fehaciente, como obra que es de un testigo inmediato, ocular, que tiene delante el objeto que describe, y para garantizar su descripción se esfuerza por reproducirlo lo más exactamente que puede, facsimilando su escritura. No cabe, por tanto, mayor empeño de sinceridad por su parte; con lo que resulta que su veracidad, razonablemente, no puede ponerse en duda. Podría discutírsele quizá la competencia. Pero, aparte de que para atestiguar un hecho o transmitir un testimonio literario, no es extraordinaria la capacidad o preparación científica que se requieren, en nuestro caso esa preparación está abundantemente garantizada por los sólidos conocimientos paleográficos y diplomáticos que demuestra nuestro autor a lo largo de su miscelánea, por la erudición que ostenta y la crítica de que hace gala aquilatando fechas o contrastando documentos. Todo eso es una prueba, una demostración concluyente de que Barreda, al proponerse transmitir esa información histórica, se encontraba a la altura de su empeño. Nadie, viendo sus facsímiles o transcripciones paleográficas, podrá negar, en efecto, que conocía perfectamente la escritura visigótica, que leía bien los diplomas, cartularios y códices escritos en esa letra, y sabía interpretar sus datas rectamente. Nada

---

[10] Como puede apreciarse en la foto (*Lám. 3.ª*), la data de la fecha está toda facsimilada. Eso prueba el empeño que Barreda puso en transcribirla tal y como la encontraba.

[11] Comparando este colofón con el de la biblia visigótica de San Isidoro (véase en J. PÉREZ LLAMAZARES, *Catálogo de los códices y documentos de la R. Colegiata de San Isidoro de León*, León 1923, 13), se ve que coinciden literalmente en la fórmula, variando solamente la data y los nombres del copista y del monarca. Esta sorprendente literalidad no parecerá tan extraña, si se tiene en cuenta que la biblia de San Isidoro es gemela de la de Oña (véase AYUSO, *La biblia de Oña*, 123-131), y fue transcrita el año 960 por el notario Sancho, discípulo predilecto de Florencio, bajo la dirección de este maestro.

extraño que, al dar cuenta de su muerte, el secretario de la Academia de la Historia le calificara de *sugeto versado en la diplomática* [12].

No cabría, pues, más hipótesis para rechazar su testimonio, que la de un involuntario error de transcripción en él, apreciable en la discrepancia o contradicción entre los datos cronológicos que consigna. Ahora bien, todos esos datos concuerdan entre sí con admirable sincronismo.

Efectivamente, en la era 981, es decir en el año 943 de nuestro cómputo, ocupaba el trono regio de León el insigne y por muchos títulos *glorioso* Ramiro II, que murió, previa abdicación de la corona, el año 951. Con razón podía decirse de él en aquella fecha que ocupaba *sublimis apicem regni*, el puesto más encumbrado, el ápice del reino. Nada semejante podía aplicársele diez años más tarde, esto es el año 953, cuando hacía ya un bienio que había fallecido.

Sólo esto haría con mucho preferible, frente a la de Argaiz, la data de Barreda [13]; el cual tiene además en su favor el testimonio de Morales. Argaiz mismo alude a ese testimonio. Su coincidencia con el de Barreda es una confirmación cualificada de que la fecha que da éste ha sido bien transcrita. En efecto, Morales no conoce sino una sola biblia oniense [14], a saber, *vna biblia de muy grande pargamino* [sic] *y letra gótica, que se acabó de escreuir a los diez días de*

---

[12] *Memorias de la R. Academia de la Historia*, 4, Madrid 1805, XXIII.

[13] Podría acaso objetarse que la alusión del colofón al gobierno de Fernán González en Castilla no es corriente a partir del 943 en los cartularios de la época. Pero obsérvese que hasta el 1.º de febrero del 944 es constante la mención de ese gobierno en los documentos conservados (véase L. SERRANO, O. S. B., *Cartulario de... Arlanza*, Madrid 1925, pp. 29.36 ss.; ID., *Fuentes de la Historia de Castilla*, 3, Silos 1910, passim, [véase al final de la obra el *Indice* I pp. 384-385]; J. PÉREZ DE URBEL, O. S. B., *Historia del condado de Castilla*, 3, Madrid 1945, 199 ss.).

A partir del 8 de mayo del 44 aparece en la datación de documentos al lado de la mención del rey Ramiro, la expresión «et prolis eius Sancioni in Castella», que, alternando alguna vez con la de «comite Assur Fernandiz in Castella», se encuentra bastante frecuentemente hasta el 22 de abril del 947, en que vuelve a ser constante la expresión «et comite Fredinando Gundissalbiz in Castella». Pero aun la omisión de Fernán González en ese mismo período no es absoluta, pues en cuatro fechas por lo menos (3 de setiembre del 945, y otra del mismo año sin expresión de mes ni día; 28 de abril y 19 de agosto del 946) encontramos datados documentos *regnante rex Ranimiro in Legione* —[otros, *in Oveto*]— *et comite Fredinando Gundissalbiz in Castella.*

Por otra parte, nada hubiera tenido de extraño, que, aun omitiendo más corrientemente los notarios la mención de Fernán González en esos años de prisión del conde o de disminución de su privanza, los castellanistas entusiastas —entre los que debía de contarse Florencio— por gratitud o adulación al *aegregius comes*, o por otra cualquier causa, siguieran mencionándolo en las datas.

[14] A. DE MORALES, *Coronica General de España*, 3, Córdoba 1586, 230^{r}, en donde alude a *la* biblia de Oña, como la única que allí existiera.

junio año nouecientos quarenta y tres —assí lo dexó por memoria al cabo del libro el que lo escriuió...— teniendo la sublime cumbre del reyno de Ouiedo y de León el glorioso y serenissimo príncipe don Ramiro, y siendo su cónsul el insigne conde Fernán González, que tenía el condado de Castilla: que éstas son las palabras del escritor trasladadas fielmente del latín [15].

La coincidencia de estos datos y expresiones con los que leemos en Barreda, dan bien a entender que la biblia de éste y la que nos da a conocer Morales, no son cosa diferente y deben identificarse.

Por lo mismo, es fuerza concluir que la Biblia de Oña, a la que venimos refiriéndonos, no se terminó, como aseguraba Argaiz, el 953, sino como reza el colofón transcrito por Barreda, exactamente un decenio antes.

Todo esto impone necesariamente algunas rectificaciones en las noticias que venían transmitiéndose sobre la actividad escriptoria de Florencio.

Hasta ahora se consideraban como la primera obra importante salida de su pluma los *Morales* de San Gregorio. Hoy ya no es posible sostenerlo. Prescindiendo de una carta de donación del 937 y de otra más solemne del conde Fernán González del 942, que extendió y ornamentó (*depinxit*) probablemente este notario [16], la primera obra de envergadura que salió de sus pinceles es precisamente esta nuestra biblia oniense. Contaba a la sazón Florencio no más de 23 años [17]. Un bienio más tarde, el 11 de abril del 945 terminaba los *Morales* de San Gregorio [18] a que antes aludíamos, y el año 943 un comentario

---

[15] Ib., 229v. La omisión, en el colofón, del nombre del copista, que asegura a renglón seguido Morales, hace suponer que este cronista citaba de memoria, o no había examinado *de visu* la biblia que describe. Su testimonio, sin embargo, no carece de valor en nuestro caso, coincidiendo, como se ve, tan exactamente para la fecha con el testimonio de Barreda.

[16] SERRANO, *Cartulario de Arlanza*, pp. 43 y 45.

[17] Por la edad que se atribuye él mismo al terminar la transcripción de los *Morales* de San Gregorio (véase la *nota siguiente*), se puede hacer este cálculo.

[18] Hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid con el núm. 51. Puede verse minuciosamente descrito en M. DE LA TORRE-P. LONGÁS, *Catálogo de códices latinos*, 1, Madrid 1938, 187-193.

Florencio puso dos subscripciones —diríamos dos colofones— diferentes a su obra. En la primera consigna con toda precisión la fecha final de la transcripción en esta forma: *Era DCCCCLXXXIIIª III Idus aprilis VI feria Pasce hora prima. Deo gratias. Regnante rex Ranemiro et comite Fredenando, necnon et Basilio episcopo. Benedico caeli quoque regem me qui ad istius libri finem uenire permisit incolomen. Amen.*

En la segunda no es tan detallista, y equivoca, según parece, el año de la era, aunque nos dice en cambio los años que tenía él al concluir la obra: *Suffragante tonanti inquam alti clementia perfectum est hoc opus III Idus*

de Casiodoro sobre los salmos [19]. Durante los siete años que siguieron, no se conoce ninguna actividad escriptoria de Florencio. Pero el año 960 se terminó, como es sabido, la preciosa biblia visigótica de San Isidoro, cuyo milenario estamos conmemorando. La intervención en ella de Florencio debió de ser más bien la de asesor o director, ya que el copista propiamente dicho parece expresarlo el colofón en estos términos: *Conscriptus est hic codex a notario Sanctioni presbitero... Obsecro te, quiquis es lector, ut... mei quoque Sanctioni miserrimi... suplex sis intecesor...* [20], etc.

Pero ¿la potencia creadora de Florencio se limitaría en esos siete años a la mera dirección de esa joya escrituraria? No es muy verosímil, dada su fecunda actividad antecedente. Por lo mismo, no sería nada extraño que las *Homilías de Smaragdo* [21], sin fechar, que escribiera en Valeránica, fueran fruto de esos años, ya que todo induce

---

aprilis currente era centena nobies bis dena et quater decies terna... hic nempe liber ego Florentius exaraui... quum iam meae etatulae annorum spatia peregissem bis deni aut circiter quini et bisdeni..., etc. (ib., p. 192, donde se copia también íntegramente).

La era «centena nobies | bis dena | et quater decies | terna» es la era 963 (= 900 + 20 + 40 + 3), que corresponde al año 925 de nuestro cómputo. Este año no coincide con el de la era de la subscripción anterior (era 983 = año 945 de los nuestros), que precisa más exactamente el día (3 de abril, viernes de la octava de Pascua) y aun la hora en que se terminó la copia. Pero es que además el 3 de abril de la era 963 no fue viernes de la octava de Pascua, sino domingo de Pasión. Por donde se concluye que la segunda subscripción debió de equivocar la era, que debe de ser la que da la primera subscripción, mucho más detallista y exacta en todos sus pormenores cronológicos.

En cambio, la segunda subscripción añade un detalle interesante, que falta en la primera. Es la edad que tenía el copista al concluir su obra. En esa fecha, 3 de abril del 945, contaba 22 años cumplidos, y andaba cerca de los 25. Había nacido, por tanto, entre el 920 y el 923 de nuestro cómputo.

[19] Ch. Upson Clark en su *Collectanea Hispanica*, Paris 1920, pp. 36 y 231, cita expresamente este manuscrito como existente en San Isidoro de León, asignándole, conforme al colofón, esa fecha concreta. Hoy no existe en aquella Colegiata, y se ignora su paradero.

[20] Pérez Llamazares, *Catálogo*, pp. 13-14, donde puede verse íntegro dicho colofón.—Sancho era discípulo predilecto de Florencio. Lo proclama éste cuando dice en otro lugar del códice: *Florentius cl. Carissimo micique dilecto discipulo et pregaudio retaxando Sanctioni presbitero. Benedicamus celi quoque regem nos qui ad istius libri finem venire permisit incolomes. Amen* (ib., p. 14). Esta frase última denota, al parecer, una intervención inmediata de Florencio en la obra; y ya que no como copista, por lo que hemos dicho, sin duda como jefe-director de la misma.

[21] Hoy en el archivo de la catedral de Córdoba, con la signatura: E. 1., c. a, n. 1.

a considerar la obra como un producto caligráfico de mediados del siglo décimo [22].

Fuera de esto, no se tienen más noticias suyas que la intervención en documentos notariales de finales de ese siglo, uno de 7 de setiembre del 972, en el que Florencio, aparte de copista, se declara *roborante* del documento [23], y dos más de 24 de noviembre del 978, en los que se firma: *Florentius scriba, licet indignus* —[en uno de ellos, sin *licet*]— *exarabit* [24]. A partir de entonces se esfuma su figura.

CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. J.

Universidad Pontificia.
COMILLAS (Santander).

---

[22] UPSON CLARK —y siguiéndole, Z. GARCÍA VILLADA, S. J. *(Paleografía Española,* 1, Madrid 1923, 96), y A. MILLARES CARLO *(Tratado de Paleografía Española. Texto,* Madrid 1932, 151-161 y 453)— la reputa «sans aucun doute» por escrita «au milieu du Xe [siècle]» *(Collect. Hispan.,* p. 231). Sus razones, justo es confesarlo, no son apodícticas, pues de que el autor del códice viviera a mediados de aquel siglo, no se sigue necesariamente que toda su producción artística haya que datarla de ese tiempo. Consta, por ejemplo, que Florencio todavía por noviembre del 978 seguía ejercitando su arte (véase más abajo la *nota 24).* Sin embargo, sí es cierto que sus actividades escriptorias las desplegó —por lo que nos consta— *principalmente* a mediados del siglo décimo.

Por lo demás, falta un estudio a fondo —histórico y paleográfico— de este códice. A base de él se podría quizá fijar con precisión la fecha exacta o muy aproximada en que fue escrito.

[23] SERRANO, *Fuentes,* 2, 5.

[24] Ib., pp. 24 y 34. Véase también MILLARES CARLO, *Tratado de paleografía española,* p. 187.

El Obispo Bernardo Oliver y la tradición manuscrita de su tratado «Contra caecitatem iudaeorum»

El 14 de julio de 1348 fallecía en Tortosa su prelado «Fr. Bernardus Olivarii... Magister in sacra pagina», como reza su túmulo en la catedral tortosina.

No pretendemos estudiar aquí la figura ilustre del noble valenciano, destacado y fidelísimo miembro de la Orden de San Agustín, en la que ocupó los cargos de Definidor de la Provincia y Provincial, graduado en Teología y Filosofía por París y Profesor en la universidad de Valencia, activo obispo sucesivamente de Huesca, Barcelona y Tortosa, diócesis ésta en que desarrolló con apostólico celo muy meritísima labor sinodal.

Tampoco hemos de abordar ahora su amplia producción literaria: los cuatro libros en que comentó los clásicos *Sententiarum libri IV* de Pedro Lombardo; su tratado ascético-místico *Excitatorium mentis ad Deum,* denominado en las versiones castellana y catalana, respectivamente, *Espertamiento de la voluntad en Dios* y *Excitatori de la pensa a Deu;* su *Expositio canonis Missae;* su *Tractatus contra Antichristo;* sus diversas constituciones sinodales; su sermón ante el Papa y los Cardenales, en Aviñón y 1330 en la Dominica de Pasión, y otros escritos que se le atribuyen.

Vamos a limitarnos en estas páginas, de forzada brevedad, a uno de los aspectos que cabe precisar en el estudio de su obrita más divulgada en la Edad Media, aunque ciertamente no sea la más conocida por los eruditos que de Fr. Bernardo Oliver han tratado hasta hoy, como puede comprobarse en el benemérito *Ensayo de una Biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustín* (vol. VI, 1922) del P. Gregorio de Santiago Vela. Nos referimos a su *Tractatus contra Iudaeos.*

A él dedicó doña Francisca Vendrell de Millás un meritísimo artículo en «Sefarad» (V, 1955, 303-36), donde publicó el fragmentario

manuscrito que de dicha obra oliveriana conserva hoy el Archivo de la Corona de Aragón. Ya entonces prometimos dar cuenta de otro ms. íntegro que sabíamos existía en la rica biblioteca del cabildo de El Burgo de Osma. Ocupaciones ineludibles nos han impedido hasta hoy dar a la imprenta la edición crítica completa que tenemos preparada a base del ms. que juzgamos más genuino de entre los doce que nos han transmitido la obra de nuestro agustino, según los datos que hasta hoy hemos logrado recoger [1].

He aquí un estudio somero de tales manuscritos, cuyo conjunto hasta ahora nadie había sospechado existía. Los examinaremos por orden de antigüedad.

1.—Ms. de Praga. El códice 776 (E. 24) de la Biblioteca del Cabildo de dicha capital checoeslovaca contiene en sus folios 108v a 115 el «Tractatus contra cecitatem iudeorum editus Avinione a fratre Bernhardo Oliverii ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini». Es un códice en papel, escrito del 1372 al 1374 y está integrado por 176 folios, que transcriben antes de la obra de Oliver una larga serie de sermones para las distintas dominicas del año, y después de aquélla, sucesivamente, y entre otros escritos, una *Responsio* de NICOLÁS DE LYRA a un judío y una *Disputatio* del mismo contra los judíos; el *Liber de sortibus* de Sto. TOMÁS DE AQUINO y una epístola del mismo «*de iudiciis astrorum*»; una epístola de S. BERNARDO «*de modo se et familiam regendi*»; el *Soliloquium* de S. AGUSTÍN y el *Liber qui Speculum nuncupatur* del mismo santo.

2.—Ms. de París. Ocupa los folios 139 a 151v del códice núm. 4230 de su Bibliothèque Nationale, el cual contiene, en general, una serie de obras de eremitas de San Agustín: ALEXANDER DE S. ELPIDIO, *De ecclesiastica potestate, Epitome librorum Sancti Augustini de Civitate Dei, Expositio Evangelii secundum Iohannem;* ISIDORUS HISPALENSIS, *Synonimorum libri II* (fols. 103-119v); OLIVER, DYONISIUS DE COLLE, O. E. S. A., *De fato e prescientia divina;* RICOLDUS PENNINI DE MONTECRUCIS, *Tractatus contra saracenos, Improbatio Alcorani* y algún otro escrito menor.

El «Tractatus contra Judeos editus a fratre Bernardo Oliverii ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini» quiza fue transcrito en Aviñón antes de 1384. En todo caso, en el fol. 194v incluye una «Acte de donation du manuscrit, fait par le Cardinal Anglicus Grimoard,

---

[1] En el conocimiento de la aludida tradición manuscrita nos han sido singularmente útiles las ayudas generosas que nos han prestado así el R. P. Beltrán de Heredia, O. P., y las señoras Vielliard y d'Alverny como los bibliotecarios de diversos centros españoles y extranjeros: Archivo capitular de El Burgo (Soria), Biblioteca Nacional de París, de Selestat, Melk, Munich, Bamberg, Lyon, Toulouse, Viena... A todos ellos damos aquí expresivas gracias.

évêque d'Albano, à son neveu Urbain Senhoret, dit Grimoard, clerc du diocèse de Mende, passé en Avignon, par devant Maitre Jean Caranta, notaire, le 5 février 1384».

3.—Ms. de Munich 15956. Consérvase en la Bayerische Staatsbibliothek, escrito, en pergamino avitelado, por diversas manos. Consta de 264 folios y comprende distintas obras y entre ellas: GUALTERI BURLEI (fol. 1), «Epistola SAMUELIS ISRAHELITAE oriundi de civitatis regis Marrochitani ad Rabi Isaac magistri synagogae quae est in Subinlineza in regno predicto translata de arabico in lat. per fr. Alfonsum Bonihominis Yspanum ordinis praedicatorum (sub anno 1339)» (fol. 87); OLIVER NICOLAUS DE LYRA (fol. 102), *Tractatus* PASCALIS DE ROMA *contra Judaeos* (fol. 112), etc., etc.

El «Tractatus magistri Bernhardi Olyverii ordinis heremitarum sancti Augustini contra cecitatem iudeorum magistri in theologia» ocupa los folios 95 a 101. El códice pertenece al siglo XIV.

4.—Ms. de San Cugat del Vallés (Barcelona). Se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón, adonde pasó de los fondos del Monasterio citado. Trátase de un códice misceláneo que lleva el número 37 y cuyos folios 12-18 contienen el «Tractatus Magistri Bernardi Olivarii fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini contra perfidiam iudeorum». El texto es fragmentario, pues queda interrumpido en el curso del séptimo de los diez capítulos de la obra.

Pertenece a finales del siglo XIV y ha sido publicado por doña Francisca Vendrell en la revista «Sefarad», como antes dijimos.

5.—Ms. de Osma. Es el códice núm. 35 de la Biblioteca capitular de El Burgo de Osma (Soria). Es también misceláneo, pues en sus 206 folios contiene: *Remedio contra diabólicas tentaciones;* PETRI ALFONSI, *Liber dialogorum contra iudeos; exhortatio ad peccatores;* FR. BERNARDUS OLIVERIUS, *Contra iudeos;* Item, *Diatriba contra iudeos.*

El escrito de Oliver abarca los folios 153 a 173r bajo el título «Tractatus contra iudeos editus a donno. fratre Bernardo magistro theologie bone memorie Oscensis episcopo».

El códice, en papel de 220 × 145 mm. y 29 líneas, está escrito en letra redonda del s. XV y va encuadernado en pergamino, llevando al dorso la titulación «Diálogos de Alfonso contra judíos».

6.—Ms. de Toulouse. Lleva el número 872 (III, 140) en la Biblioteca Municipal de esta ciudad del mediodía de Francia.

El códice, procedente de los agustinos, encierra una colección (Recueil) de no menos de 37 escritos de diversos autores (SANTO TOMÁS, especialmente, SACROBOSCO, PIERRE DE LA VIGNE, JACQUES DE PARÍS, etc.) y distintas materias (sermones, filosofía, teología, ciencias, etc.). El escrito número 30 (folios 254 a 264) incluye el «Libellus contra iudeos editus a fratre Bernardo Olivarii, ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini».

Se halla escrito en pergamino y papel, a dos columnas y largas líneas, de 210 mm. de altura, en letra del siglo XV, aunque otros escritos de la colección pertenecen a mano del siglo XIII y otros a amanuense del XIV. La encuadernación es del siglo XVII, en piel.

7.—Ms. de Munich 18280. Guárdase también en la Bayerische Staatsbibliothek antes mencionada. Escrito en papel, en 290 folios, que transcriben diversas obras: PETRI DE PULKA, tract. *De Corpore Christi* (fol. 1); THOMAE DE HASELPACH, tract. *De contractitbus* (fol. 55), *De vita et exercitio clericorum* (fol. 86), *Directorium ad nobilem* (fol. 100) y otros varios tratados eclesiásticos, entre los que destacaremos: THOMAE DE AQUINO, *Epistola de articulis fidei et ecclesiae sacramentis* (fol. 247)...; RABI SAMUELIS, tract. *Contra judeos* ab Alfonso Bonihominis translatus (fol. 262); OLIVER (fol. 274); AEGIDIUS DE ROMA, *De originali peccato* (fol. 284).

Los folios 274 a 284 contienen el «Tractatus contra cecitatem judeorum editus Avinione a fratre Bernhardo Oliverii ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini». Se copió en los años 1465-68 y «Scripsit fr. Leonardus».

8.—Ms. de Bamberg. Es el códice número 229 de la Staatlichen (antes Königlichen) Bibliothek de esa ciudad germana. Contiene en sus 266 folios los escritos siguientes: un *Tractatus de decem praeceptis* (fols. 1-3), *Stella clericorum* (fols. 4v-10v), *Sermones et Omeliae quae pertinent ad sacerdotes* (fols. 10v-45), el «*Tractatus magistri* SAMUELIS ISRAHELITICE, per quem *probatur Adventus Christi...*» traducido por Alfonso Hispano (fols. 45-60); OLIVER, *Pharetra Judeorum* (fols. 72-77), «*Scripta de erroribus judeorum in Thalmut* que transtulit FR. THEOBALDUS» (fols. 77-80), *De septem horis canonicis* de HENRICI DE HASSIA (?) (fols. 81-84v), *Opus passionis Dominicae* de JORDANI DE QUEDLIMBURG (fols. 85-126); HENRICI DE HASSIA, *Tractatus de contractibus...* (fols. 133-188), *Excerpta ex B. Gregorii libris XXIV Moralium...* (fols. 191-245), *Tractatus de instinctibus* de HENRICI DE VRIMARIA (fols. 251-263).

La obra de Oliver se transcribe en los folios 60-72 bajo el título «Tractatus editus contra Judeos. A fratre Bern. Oliverii de Catholonia (!)... ordinis sci. Augustini».

El códice, en papel de 20,5 × 14 cms., está escrito en una columna hasta el fol. 126 y luego en dos. Sus líneas varían: 34-35. Es del año 1409 y proviene del convento de dominicos.

9.—Ms. de Selestat. Lleva el número 30 de la rica colección de códices atesorados por la célebre biblioteca humanista de Alsacia, fundada en 1452.

En la colección de escritos que el códice recoge figuran: *Excerpta secunda secundae sancti* THOMAE DE AQUINO, *Glossa in lectura Decretalis*; B. OLIVER, *Tractatus de contractibus* MAGISTRI HENRICI DE

HASSYA, e Hesse, tratado que comienza «Iustorum semita quasi lux», etcétera.

Los folios 232r a 241r contienen el «Tractatus editus contra Judeos a fratre Bernadi Oliverii de Cathalonia, fratrum Eremitarum ordinis sancti Augustini».

El códice, en papel y 4.°, está escrito a dos columnas, salvo la segunda obra de la colección, en cursiva gótica, a grandes líneas con iniciales en rojo. Lleva encuadernación del s. XV con broches en cobre. Nuestra obra se acabó en 1458, como la primera del volumen, el cual parece haberse rematado el año 1462.

10.—Ms. de Melk. Es el códice 351 (G. 11 [-648-] de la Stiftsbibliothek del célebre monasterio benedictino mellicense, en Austria.

Su contenido es como sigue: *Hieronymi Prologorum super libros bibliorum expositiones facte a fratre* GUILLERMO BRITORE Ordinis Minorum (fols. 1v-130); SAMUELIS JUDEI, *oriundi de Fez epistola scripta ad Rabi Isaac...*, trasladada «a fratre Alfonso Bonihominis Hispano» (fols. 131r-148ª); B. OLIVER, NICOLAI DE LYRA, *Responsio ad quendam iudeum ex verbis ewangelii secundum Matheum contra Christum nequiter arguentem* (fols. 163-184), *Tractatus de duratione et annis ab orbe condito usque ad Christum* y *Excerptum ex opusculo de floribus temporum veteris testamenti.* Fratris JOANNIS HECK... (fols. 184ª-185ᵇ); BERNARDO DE BAHING (al parecer «videtur esse»), *Tractatus aureus de tribulatione* (fols. 86-199v), *Sermo notabilis de indulgentiis* (fols. 199v-210); ENGELBERTO «abbas Admontensis», *Tractatus de fascinatione* (fols. 210-224); JOHANNES GEWS, *Determinatio magistralis super potatione vini cui inmersum est lignum sancte crucis...* (fols. 224-232v); EGIDIO DE ROMA, *Tractatus de originali peccato* (fols. 232v-242r).

Los folios 148-162v transcriben el «Tractatus contra cecitatem Iudeorum editus Avinione a fratre Bernhardo Oliverii ordinis fratrum heremitarum s. Augustini». La copia fue iniciada el 3 de junio de 1462 «manu Joannis Schlitpacher». Es un códice en papel en 4.°

11.—Ms. de Lyon. Es el códice núm. 590 (505) de la Biblioteca municipal.

Tras el *Mariale* de Jacques de Voragine, en folio 225, se escribe: «Sequuntur questiones Iudeorum. Ambulabant ut ceci...» y continúa transcribiéndose el Tratado de Bernardo de Oliver, del que se copian siete capítulos, pues la obra queda interrumpida al acabarse en el folio 238v el manuscrito, que en otro tiempo contenía también una copia del *Mariale* de Alberto Magno.

El códice es del siglo XV, en papel, de 240 folios de 291 × 205 mm. Encuadernación en pergamino.

12.—Ms. de Florencia. Es el códice latino núm. 273 de la Biblioteca Riccardiana de dicha ciudad.

Pertenece al siglo XVI y el *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Riccardiana Florentiae adservantur* Jo. Lamio auctore (Liburni, MDCCLVI) lo describe así:

«Olivarius, Bernardus. Tractatus duo, unus contra Judaeos, alius contra Antichristum.

»K. III Codex chartac. in fol. n. XXXII.

»Titulus primus: Incipit tractatus Magistri Bernardi Olivarii fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini contra perfidiam Iudaeorum.

»Titulus alter. Incipit tractatus Magistri Bernardi Olivarii, fratrum heremitarum ordinis Sancti Augustini contra Antichristum».

Como por lo anterior puede comprobarse existen de la obra de Oliver alguno más de los dos mss. que conocieron el P. Vela (S. Cugat y París) o la señora Vendrell (S. Cugat, París y Munich).

En cuanto a la mutua dependencia de dicha variadísima serie de mss., no cabe entrar aquí a dilucidarla. Nos limitaremos a señalar que del ms. de Praga parece depender el de Melk y, en otra línea, el de Munich 15956 y aun el de Osma, sobre todo en sus primeros capítulos. Con el de Bamberg se relaciona el de Selestat. Los dos de Munich coinciden a menudo entre sí frente a los restantes. El de París se nos muestra relacionado con el de Osma en varias decenas de pasajes, dos de ellos muy significativos; en algún grado algo menor también concuerdan París y San Cugat, y de éste nos parece depender el de Florencia. Para más pormenorizadas relaciones remitimos al estudio que precederá a la edición crítica que esperamos publicar muy en breve.

FRANCISCO CANTERA BURGOS

2. ANTIGUO TESTAMENTO

La formación de Eva en los Padres Latinos hasta San Agustín inclusive

PROPOSITOS Y LIMITES

En la *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1954, pp. 31-48, empezamos a estudiar el significado del relato bíblico de la formación de Eva en la tradición católica, con el artículo *La formación de Eva en los Padres Griegos hasta San Juan Crisóstomo inclusive:* punto difícil, pero tal vez clave, en la solución del problema hoy tan debatido del evolucionismo o transformismo aplicado también al origen del cuerpo del primer hombre. Limitábase la investigación exclusivamente a la PECULIAR FORMACION DE EVA, considerando sólo los textos patrísticos que directa o indirectamente especificaban el modo de la formación de la primera mujer. Por razón de tiempo y espacio, pues la investigación quería ser exhaustiva en lo posible, el estudio se redujo al período indicado en el título del artículo.

Los propósitos entonces manifestados de continuar la investigación en varias etapas sucesivas se retrasaron por distintas circunstancias. Se reemprende hoy la tarea con este artículo, paralelo al anterior: con idénticos criterios y limitaciones se investiga LA FORMACION DE EVA EN LOS PADRES LATINOS HASTA SAN AGUSTIN INCLUSIVE.

En el ínterin se ha escrito mucho sobre el evolucionismo, con marcada simpatía a su favor. Se sabe que también las fuentes de revelación pueden tener algo que decir sobre la materia [1]. Con este trabajo se desea ofrecer material a exegetas y teólogos para la mejor ponderación del argumento bíblico.

---

[1] Cf. Enc. *Humani Generis: Enchiridion Biblicum*, Romae-Neapoli, 1954², n. 616.

EVA FORMADA DE ADAN

1. Autoridades

En el período de la patrística latina que va desde sus comienzos hasta la muerte de San Agustín, año 430, en que se cierra en Occidente el gran siglo de la Patrística (a. 300-430), se encuentran unos 77 entre Padres y escritores católicos [2]. Tocan nuestro tema, la formación peculiar de Eva, una tercera parte; ciertamente, todos los mejores por peso doctrinal y número de obras. De la mayoría de los ausentes se conservan muy pocos escritos; a veces sólo un par de cartas.

La SERIE empieza con Tertuliano, cuyos primeros escritos católicos son aproximadamente del a. 197 [3], y en progresión constante, sin interrupción, abarca todo el período señalado. He aquí los nombres que se hallarán a lo largo del estudio, en orden aproximadamente cronológico [4]: Tertuliano, (*Novaciano), San Cipriano, Ps. Tertuliano, Mario Victorino, Ps. Mario Victorino, Fírmico Materno (?), San Zenón de Verano, San Hilario de Poitiers, Ps. Hilario, (*Gregorio de Elvira), San Ambrosio, Proba, Cipriano Galo, Claudio Mario Víctor, San Paulino de Nola, Rufino, Ps. Rufino, San Jerónimo, San Filastrio, Ambrosiáster, San Paciano, Evodio de Uzalis, Anónimo s. IV, Anónimo s. V, Máximo de Turín, Ps. Máximo de Turín, (*Pelagio, *Celestio) y San Agustín.

En cuanto al MODO DE HABLAR de nuestra cuestión, Padres y escritores pueden agruparse en tres grupos: *a*) Algunos no tienen más que la simple mención del hecho. *b*) Se proponen el tema explícitamente sólo San Ambrosio y San Agustín. *c*) La mayoría, incluso los mismos San Ambrosio y San Agustín, tocan la cuestión dentro de otros temas o en la exposición de otras verdades o en la refutación de errores, en materias y lugares a veces donde el lector menos podría sospecharlo. De ahí los diversos apartados en que, para mejor inteligencia, se divide la exposición[5].

---

[2] Véase Eligius Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, en «Sacris Erudiri» III, 1951. No se han incluído en el cómputo los autores desconocidos de varias obras atribuídas falsamente a diversos Santos Padres: Ps. Tertuliano, Ps. Hilario, Ps. Agustín, etc.

[3] En el cuerpo del artículo no se citan los escritos de Tertuliano montanista, pero sí en las notas: entonces el nombre va acompañado de asterisco. Igual se hace con otros textos de escritores cismáticos o herejes.

[4] Se han tenido presentes, sobre todo, los datos cronológicos ofrecidos por la *Clavis Patrum Latinorum*, *o. c.* en la nota 2.

[5] Para la cita de las ediciones usamos las siguientes siglas bien conocidas: CCLat: Corpus Christianorum, Series Latina. CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. PL: Patrologia Latina, editada por Migne, 1.ª edición. PLS: Patrologia Latina, Supplementum.

2. Eva, formada de Adán. Simple mención del hecho

Algunos escritores sólo mencionan el hecho de que Eva fue formada de Adán, sin ulteriores derivaciones o aplicaciones doctrinales. La poetisa Val. Faltonia Proba, en su *Cento* virgiliano, versos 127-129:

> «Omnipotens Genitor *costas et viscera nudat.*
> Harum unam iuveni la:erum compag:bus ar[c]tis
> eripuit subitoque oritur mirabile donum...» [6].

El poeta Cipriano Galo, en su *Heptateuchos*, Gén 2, 21-24, versos 34-37:

> «Ilicet inriguo perfundit lumina somno,
> mollius *ut vulsa formetur femina costa*
> atque artus mixta geminos substantia firmet,
> inditur et nomen, vitae quod dicitur, Eva» [7].

Dos autores africanos Anónimos: uno de principios del s. IV, que en sus *Prophetiae ex omnibus libris collectae* consigna: «Incipit altera. Homo Adam prophetavit de muliere sua dicens: 'Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea, vocabitur mulier'...» [8]; otro del s. V, que en el opúsculo *De genealogiis patriarcharum* escribe:

> «Et cum solitarius ac singularis ab ipso Domino factore et conditore suo visus fuisset [homo primus], *os de costa eius sumens*, mulierem illi adiutorium fecit» [9].

Podría añadirse un pasaje de San Agustín, en que aduce nuestro hecho hablando de la obediencia impuesta a los primeros padres [10].

3. Verdades inculcadas por Dios con la peculiar formación de Eva

Mucho más que los Padres griegos del mismo período, los escritores latinos ponen de relieve diversas verdades que Dios quiso inculcar con la peculiar formación de Eva.

1.° Hablan de la IDENTIDAD DE NATURALEZA entre hombre y mujer. San Ambrosio, en *De Paradiso* 10, 48 escribe:

---

[6] CSEL 16/1, 576; PL 19, 805.
[7] CSEL 23/1, 2; PL 19, 347.
[8] PLS 1, 177.
[9] PL 59, 523.
[10] *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2, 21, 35: CSEL 60, 106; PL 44, 171.

«Nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed *de ipsius Adae costa* facta sit mulier, ut sciremus *unam in viro et muliere corporis esse naturam*, unum fontem generis humani. Ideo non duo a principio facti vir et mulier neque duo viri neque duae mulieres, sed primum vir, deinde *ex eo mulier*» [11].

Lo viene a repetir, en verso, Claudio MARIO VÍCTOR, en su *Alethia*, lib. I, versos 373-376, tras haber narrado el hecho desde el verso 355:

«Cur sic quippe *viri formata est femina membris*
prima sui, posset molli cum pulvere fingi,
posset et ex nihilo? Causa est haec vera profecto,
ne naturalis potius sibi sumeret ordo
vel quod homo ex homine est liquidoque patesceret orbi
omnia facta simul tunc, ut cognatio quaedam» [12].

Lo mismo afirma el AMBROSIÁSTER, *In epistulam beati Pauli ad Corinthios*, cap. 11, 12:

«'Nam sicut mulier de viro; ita et vir per mulierem'. Hoc firmavit, quod dixit; quia ambo *unum sunt in natura, atque origo mulieris vir est*, sicut legitur in Genesi factum a Domino Creatore» [13];

y *ad Ephesios*, cap. 5, 22-24:

«Mulieres subditae esse viris naturali lege iubentur, quia *mulieris auctor vir* est... In eo tamen distat, quia *mulier consubstantialis viro* est: Ecclesia autem in nomine potest, non in natura participari Christo» [14].

2.° Se insiste en el MONOGENISMO o descendencia de toda la humanidad de Adán. Asegura San ZENÓN, en sus *Tractatus* 1, 12, 1:

«... dubium cum non sit, unum hominem tantum e limo terrae a Deo fictum, *eique eius ex latere mulierem* coniugale solamen excussam, *a quibus omne genus manavit humanum*» [15].

Explica el AMBROSIÁSTER, en *Quaestiones ex Veteri Testamento* 21:

«Hoc est ad imaginem Dei factum esse hominem, quia unus unum fecit, ut sicut ab uno Deo sunt omnia, ita et *ab uno homine omne genus humanum*. Similitudo autem haec est, ut quemadmodum de Patre est Filius, sic et *de viro mulier*, et unius principii auctoritas conservetur» [16].

---

[11] CSEL 32/1, 306; PL 14, 298.
[12] CCLat 128, 142; CSEL 16/1, 377; cf. PL 61, 945 s.
[13] PL 17, 241.
[14] PL 17, 398.
[15] PL 11, 338.
[16] CSEL 50, 47 s.; PL 35, 2230.

Lo mismo deja entrever San AGUSTÍN, en las *Enarrationes in Ps. VIII, 12:*

«Si enim unam ovem lapsam humanam animam accipiamus in Adam, quia etiam *Eva de illius latere* facta est» [17];

más claro en su *Sermón 268:*

«Ventum est ad hominem faciendum, et factus est unus, *de uno genus humanum.* Nec duos facere voluit separatim, masculum et feminam: sed *unum, et de uno unam.* Quare sic? Quare ab uno genus humanum inchoatur, nisi quia generi humano unitas commendatur?» [18];

o en *De Civitate Dei* 12, 22:

«... unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro sicut ipsum creare illi placuit, sed *ex ipso, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum*» [19].

3.° Se funda en el mismo hecho el MATRIMONIO y sus propiedades.

a) EXISTENCIA y licitud: TERTULIANO, *Ad uxorem* 1, 3, 1-2:

«Viderint qui inter caetera perversitatum suarum disiungere docent carnem in duobus unam, negantes eum, qui feminam de masculo mutuatus duo corpora *ex eiusdem materiae consortio sumpta* rursus in se matrimonii compactione compegit. 2. Denique prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum scilicet...» [20].

San AMBROSIO, *De Paradiso* 11, 50:

«Bene 'aedificavit' dixit, ubi de mulieris creatione loquebatur, quia *in viro et muliere domus* videtur quaedam plena esse perfectio. Qui sine uxore est quasi sine domo sit sic habetur; sicut enim vir publicis officiis ita mulier domesticis ministeriis habilior aestimatur. Considera quia *ex corpore costam sumpsit*, non ex anima portionem, hoc est, non anima ex anima, sed 'os de ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur mulier» [21].

San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 9, 19, 36:

«denique evigilans tamquam prophetia plenus, cum ad se adductam mulierem suam videret, eructavit continuo, quod magnum sacramentum com-

---

[17] CCLat 38, 55; PL 36, 114. En este pasaje San AGUSTÍN, glosando la parábola del Buen Pastor, supone que el Verbo, al encarnarse, dejó en el cielo las noventa y nueve ovejas, los ángeles, para ir en busca de la sola perdida, la humanidad.

[18] PL 38, 1233.

[19] CCLat 48, 380; CSEL 40, 607; PL 41, 372.

[20] CCLat 1, 375; PL 1, 1278.

[21] CSEL 32/1, 307; PL 14, 299.

mendat Apostolus... [Eph 5, 31-32]. Quae verba cum primi hominis fuisse Scriptura ipsa testatur, Dominus tamen in Evangelio Deum dixisse declaravit... [Mt 19, 4], ut hinc intellegeremus per exstasim, quae praecesserat in Adam, hoc eum divinitus tamquam prophetam dicere potuisse» [22];

y en las *Enarrationes in Ps. 138, 2:*

«Totus itaque Christus caput et corpus, tamquam integer vir: quia et *femina de viro* facta est, et ad virum pertinet; et dictum est de primo coniugio: 'Erunt duo in carne una'» [23].

b) UNIDAD: TERTULIANO, *Ad uxorem* 1, 2, 1:

«Non quidem abnuimus coniunctionem viri et feminae benedictam a Deo ut seminarium generis humani et replendo orbi et instruendo saeculo excogitatam atque exinde permissam, unam tamen. Nam et Adam unus Evae maritus et Eva una uxor illius: *una mulier, una costa*» [24];

y San AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 22, 17:

«Creatura est ergo Dei femina sicut vir; sed *ut de viro fieret, unitas commendata*» [25].

c) La UNION entre los esposos es idea muy de San AGUSTÍN. Así en *De Genesi contra Manichaeos* 2, 12, 16; «effectio mulieris est *de costa viri, propter coniunctionem* significandam» [26]. *De Genesi ad litteram* 9, 13, 23: «Quid ergo sibi vult etiam illud, quod *mulier viri de latere* facta est? Verum est *propter ipsius coniunctionis vim* commendandam hoc ita fieri oportuisse credamus» [27]. *De bono coniugali* 1, 1: «sed alteram creavit *ex altero;* signans etiam *vim coniunctionis in latere,* unde illa detracta, formata est» [28]. *De Civitate Dei* 12, 28: «Quod vero femina illi *ex eius latere* facta est, etiam hic satis significatum est quam clara mariti et uxoris debeat esse *coniunctio*» [29].

d) Otros Padres hablan, en cambio, del AMOR MUTUO entre los esposos. MARIO VICTORINO, *In Epistulam ad Ephesios* II, cap. 5, 28: «Sic enim et historia generationis ostendit, quod *de viri costa* femina effecta. Ergo sic uxorem diligat, quasi suum corpus»; y cap. 5, 29:

«Si autem caro nostra femina est, et *prima femina de carne viri,* et sic femina ut eadem uxor ipsius fuerit, cum nemo suam carnem oderit, sed

---

[22] CSEL 28/1, 294; PL 34, 408.
[23] PL 37, 1784.
[24] CCLat 1, 374; CSEL 70, 98; PL 1, 1277.
[25] CCLat 48, 836; CSEL 40/2, 626; PL 41, 779.
[26] PL 34, 205.
[27] CSEL 28/1, 284; PL 34, 402.
[28] CSEL 41, 187; PL 40, 373.
[29] CCLat 48, 384; CSEL 40/1, 614; PL 41, 376.

magis nutriat et foveat: debet ergo et *uxorem sic diligere*, ut suam carnem, sicut et Christus Ecclesiam» [30].

San AMBROSIO, *Explanatio Psalmi* 37, 27, vers. 4:

«Sunt ergo et ossa, quibus *caritatis quaedam compago* formatur. Unde et Adam dixit de consorte caritatis et coherede gratiae vitae: 'Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea'» [31].

San PAULINO DE NOLA, en su *Carmen* 25, 13-26, del cual se transcriben los versos 17-20:

«Quoque individuum *magis assignaret amorem*,
ex una fecit carne manere duos.
Nam sopitus Adam costa privatus adempta est
moxque suo factam sumpsit ab osse parem...» [32].

San JERÓNIMO, *Commentarii in IV epistulas Paulinas* 3, cap. 5, 28 de Efesios, después de citar Gén 2, 23 y Mc 19, 4-5, dice:

«Cum igitur *vir et uxor una caro* sint: itaque uxoribus ut nostris corporibus providendum...»;

y algo más abajo, sobre el cap. 5, 31:

«Igitur ad exhortationem mutui affectus inter uxorem et virum, Adam et Evae sumpsit exemplum. Ut quomodo costa tollitur de Adam, et aedificatur in coniugem...: sic et nos nostras amemus uxores» [33].

e) INDISOLUBILIDAD: San AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 14, 22:

«Dominus interrogatus utrum liceret quacumque ex causa *dimittere uxorem*..., respondit... [Mt 19, 4-5]. Certum est igitur masculum et feminam ita primitus institutos, ut nunc homines duos diversi sexus videmus et novimus, unum autem dici vel propter coniunctionem vel propter originem feminae, quae de *masculi latere creata est*» [34].

f) Prohibición del ADULTERIO: San AMBROSIO, *Exameron* 5, 7, 19:

---

[30] PL 8, 1288.
[31] CSEL 64, 156; PL 14, 1022.
[32] CSEL 30, 238; PL 61, 633.
[33] PL 26, 533 y 535 respectivamente. Podría añadirse el AMBROSIÁSTER, *In epistulam beati Pauli ad Colossenses*, c. 3, 19: «Rigorem virilis legis emollit, ne potestate qua praevalet, nimius quis sit in dominatu uxoris: sed debet respicere ad affectum, quia *mulier caro eius est*»: PL 17, 438.
[34] CCLat 48, 444; CSEL 40/2, 46; PL 41, 430.

«Grave est *adulterium*, naturae iniuria est. Duos primum Deus fecit, Adam et Evam, hoc est virum et uxorem, et uxorem *de viro*, hoc est, *de costa Adam*, et iussit ambos esse in uno corpore et in uno spiritu vivere» [35].

g) Poca estima de las SEGUNDAS NUPCIAS: San AMBROSIO, *De Viduis* 15, 89:

«Tulit enim *costam de viro*, et formavit feminam; ut sibi eos invicem copularet, dicens: 'Et erunt duo in carne una'. Non hoc de secundis, sed de primis nuptiis dixit; neque enim Eva secundum accepit virum...» [36].

Véase también San JERÓNIMO, *Epistula 123 ad Geruchiam* 11 [37].

h) Recomendación de la CONTINENCIA: FÍRMICO MATERNO (?), *Consultationes Zacchaei et Apollonii* 3, 5:

«Sed factam eidem atque *ex eodem mulier prius solatio* quam coniugio fuit...» [38].

i) Debida SUJECION AL MARIDO: San JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* 1, 27:

«Et ne videretur dura conditio, quae eam in mariti redigeret servitutem, legis recordatur antiquae et ad originale exemplum redit: quod Adam primus factus sit, deinde *mulier ex costa eius*...» [39].

El AMBROSIÁSTER, *In epistulam beati Pauli ad Corinthios I*, cap. 11, vers. 3: «Mulieris vero caput idcirco vir est, quia *ex eius costa* Dei virtute formata est»; vers. 5-7: «Inferior ergo mulier viro est, portio enim eius est; quia *origo mulieris vir est: ex eo* enim est, ac per hoc obnoxia videtur mulier viro, ut imperio eius subiecta sit»; cap. 14, 34: «Quamvis una caro sit, sed duabus ex causis iubetur esse subiecta:

---

[35] CSEL 32/1, 154 s.; PL 14, 214. Parecida doctrina se halla en *NOVACIANO, *De bono pudicitiae* 5: «Nam ideo *ex viro suo et femina est ut praeter eundem alterum nesciat*, et ideo viro reddita est mulier ut suppleto quod fuerat ei ereptum nihil requirat alienum. Sic et *duo* inquit *erunt in carne una*»: CSEL 3/3, 16 s.; PL 4, 822. También en el *De singularite clericorum* 6, de CELESTIO (?), discípulo de Pelagio: «Fecit equidem mulierem viro Dominus adiutricem, sed serpentis invidia personam sumpsit hostilem. Quod si illa *de viro suo* natam usque hodie ipsum cui iungitur temptat, quanto magis illa quae copulatur nulla lege coniuncta?»: CSEL 3/3, 179; PL 4, 840.

[36] PL 16, 262. Parecida doctrina tiene *TERTULIANO, en *De exhortatione castitatis* 5: CCLat 2, 1022; CSEL 70, 135; PL 2, 920; y *De Monogamia* 4, 1 y 4, 6: CCLat 2, 1233 y 1235; PL 2, 934 y 936.

[37] El texto, más adelante, § 7, 2.º, correspondiente a la nota 101.

[38] PL 20, 1156. Parecida deducción en *PELAGIO, *In epistulam ad Corinthios I*, c. 7, 3: PLS 1, 1199.

[39] PL 23, 248. Anteriormente, *TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 5, 8, 1-2: CCLat 1, 685; CSEL 47, 597; PL 2, 488.

quia et *ex viro est*, et per ipsam intravit peccatum» [40]. ID., *id., ad Colossenses* 3, 18:

«Ita praecepit mulieres subditas esse debere viris, sicut mandavit Deus, inter caetera dicens ad mulierem: 'Et ad virum tuum conversio tua et ipse tui dominabitur'; ut ipso ritu et disciplina timeat virum suum, *quasi dominum, ex quo coepit esse*» [41].

ID., *id., ad Timotheum* I 2, 13-15: «Praefert virum mulieri, propter quod primus creatus est; ut inferior sit mulier, quia *post virum et ex viro* creata est» [42].

j) Diversidad de DERECHO MATRIMONIAL para los primeros hombres: SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 15, 16:

«Cum igitur genus humanum post primam copulam viri facti ex pulvere et coniugis eius *ex viri latere* marium feminarumque coniunctione opus haberet, ut gignendo multiplicaretur, nec essent ulli homines, nisi qui ex illis duobus nati fuissent: viri sorores suas coniuges acceperunt...» [43].

k) Análoga razón aduce SAN AMBROSIO, *De Abraham* 1, 6, 56, para EXCUSA de las hijas de Lot:

«Excusantur autem filiae sancti Loth, quia putaverunt non vicinae regionis, sed totius orbis fuisse illud excidium... Et ideo ne genus deficeret humanum, paternum petiisse concubitum... Nam et *Eva de viro absumpta*, supra cuius costam aedificata est mulier os de ossibus eius et caro de carne eius, tamen propter seriem successionis humanae viro mixta est» [44].

4.° También se pone de relieve la especial DIGNIDAD DEL HOMBRE, por ser efecto de acción inmediata de Dios: SAN AMBROSIO, *Expositio Evangelii Lucae* 2, 85, cap. 3, 21 s.:

«Docuit etiam quia et mulierem Deus fecit: 'Immisit' enim 'Deus soporem'... [Gen 2, 21 s.]. Non frustra, ut dixi, corporalibus quibusdam manibus circa Adam et Evam Moyses Deum inducit operantem. Mundum Deus fieri iussit, et factus est, et uno verbo opus mundi Scriptura indicat absolutum: ad hominem venitur, et manus ipsas quodammodo studuit tibi propheta Dei laborantis ostendere» [45].

5.° Finalmente, el PS. MARIO VICTORINO señala la CULPABILIDAD DE ADAN por sujetarse a Eva en el pecado, *De Physicis* 12:

---

[40] PL 17, 239. 240 y 259 respectivamente.
[41] PL 17, 438.
[42] PL 17, 468. Coincidía en esto con la doctrina común *PELAGIO, *In Epistulam ad Corinthios* I, c. 11, 7-12: PLS 1, 1214 s.; *In Epistulam ad Timotheum* I, c. 2, 13 s.: PLS 1, 1349.
[43] CCLat 48, 476 s.; CSEL 40/2, 92; PL 41, 457.
[44] CSEL 32/1, 539; PL 14, 441.
[45] CCLat 14, 69; CSEL 32/4, 89; PL 15, 1584.

«... et vocatus ad paenitentiam, non solum repulit, sed etiam facti sui culpam Deo imputavit, dicens: 'mulier quam dedisti mihi, haec mihi dedit, et manducavi'; reum esse Dominum peccati, quod dedit mulierem, adscribendo: cum maxime *portionem exiguam corporis sui* sciens, cui et nomen dederat, non debuisset subiacere, undique sibi subiectam sciens; se quoque *auctorem corporis, ortus, procreationis,* etiam nominis ipsius agnoscens: quam cum sibi praeferre non deberet, multo minus domino Deo qui mandavit...» [46].

4. Contra diversos errores

Tanto los Padres Griegos como los Latinos, pero más éstos últimos, aducen a veces la peculiar formación de la primera mujer *ex primo homine,* contra algunas afirmaciones erróneas de herejes o de otros escritores.

1.° San Filastrio considera herejes a quienes afirmaban que Dios había creado el cuerpo de Adán y Eva cuando les dio las TUNICAS DE PIEL, en su *Diversarum haereseon liber* 117:

«Est haeresis quae, cum audit in Genesi quod Dominus *pellicias tunicas* post praevaricationem nostros parentes vestiri[t], aestimant corpora tunc temporis fecisse eosque sic induisse, cum septimo die Scriptura dixerit accepisse Dominum terram de limo et plasmasse eorundem corpora, atque ita *mulieris carnem de costa Adae* postea perfecisse...» [47].

2.° San Agustín, *Contra secundam Iuliani responsionem* 6, 12, niega que el hombre hubiese sido creado NATURALMENTE MALO. Esta era la conclusión de Juliano al constatar que Adán, el cual fue obediente «antequam *de latere eius* corpus formaretur uxoris» y enseñó obediencia a su mujer, sin embargo, «male agendo perdidit posse bene agere, et bene prius agendo non perdidit posse peccare» [48].

3.° Tampoco admite San Agustín que ADAN hubiere NACIDO CIEGO, porque, dice en *De Genesi ad litteram* 11, 31, 40,

«... et quomodo ipsa mulier ad virum adducta est, quando facta est, ut de illa, quam non videbat, diceret: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea' et caetera?» [49];

---

[46] PL 8, 1302. Podría añadirse aún que *Tertuliano halla en nuestro tema argumentos para la velación de las vírgenes, en *De virginibus velandis* 5, 2; 5, 4-5; 7, 1; 8, 1: CCLat 2, 1214. 1215. 1216 y 1217 s.; PL 2, 896 s. 898 s. 900.

[47] CSEL 38, 81 s.; PL 12, 1240. Lo mismo sintió *Tertuliano, *De resurrectione mortuorum* 7: CCLat 2, 929; CSEL 47, 34 s.; PL 2, 803s.

[48] PL 45, 1521 s.

[49] CSEL 28/1, 364; PL 34, 445 s.

y comenta en *De nuptiis et concupiscentia* 1, 5, 6:

«Quod ergo scriptum est de hominibus primis, 'Aperti sunt oculi amborum', intellegere debemus, adtentos factos ad intuendum et agnoscendum quod novum in eorum corpore acciderat, quod utique corpus patentibus eorum oculis et nudum quotidie subjacebat et notum; alioquin... Quomodo denique ipsa mulier ei demonstrata est, quando ait, 'Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea?» [50].

4.° Niega asimismo que el primer hombre hubiera sido ANDRÓGINO, *De Genesi ad litteram* 3, 22, 34:

«Rursum ne quisquam arbitraretur ita factum ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum nascuntur, quos *androgynos* vocant, ostendit se singularem numerum propter coniunctionis unitatem posuisse et quod *de viro mulier* facta est, sicut postea manifestabitur» [51].

5.° Rechaza la opinión de quienes dicen que por mujer han de entenderse los SENTIDOS DEL CUERPO, en *De Trinitate* 12, 13, 20:

«Et secundum hanc distributionem qua vir ponitur mens, sensus vero corporis mulier, videntur apte omnia convenire, si considerata tractentur: nisi quod in omnibus bestiis et volatilibus scriptum est non esse inventum viro adiutorium simile illi, et tunc est ei *mulier facta de latere*» [52].

6.° Trata de calumniadores a los MANIQUEOS, cuando sostienen que va contra el Nuevo Testamento la formación de la mujer y la institución del matrimonio según el texto de Gén 2, 18-24, en *Contra Adimantum* 3:

«De eo quod scriptum est in Genesi: 'Et dixit Deus. Non est bonum... et adhaerebit uxori suae'. Huic rursus loco Manichaei calumniantur dicentes contra Novum Testamentum esse istam sententiam, qua Deus scribitur et *formasse mulierem et viro coniunxisse*, propterea, quia in Evangelio dicit Dominus...» [53].

7.° Por otra parte, San AMBROSIO, *Explanatio psalmi* 1, 14, especifica que la mujer no queda excluída de la FELICIDAD, aunque en el Salmo 1, 1, 'Beatus vir', se nombre sólo al varón; porque

«nec a consortio creaturae exclusit Deus feminas, quia prius virum condidit. Dixit enim Deus... [Gen 1, 26 s.]. In homine uterque signatur, in

---

[50] CSEL 42, 217 s.; PL 44, 417.
[51] CSEL 28/1, 89 s.; PL 34, 294.
[52] PL 42, 1008 s.
[53] CSEL 25/1, 118; PL 42, 132.

viro sexus exprimitur. Sed quemadmodum, cum homo dicitur, uterque comprehenditur, ita cum vir nominatur, et mulier cuius vir ille est intellegitur. Denique 'haec vocabitur', inquit, 'mulier, quoniam de viro suo sumpta est» [54].

8.° San AGUSTÍN se apoya todavía en nuestro tema en otras varias ocasiones. Defiende la DIVINIDAD DEL VERBO contra los Arrianos con argumentación «ad hominem», escribiendo *Contra Maximum haereticum* 2, 25, 2:

«Et sicut illud ubi dictum est, 'Et fecit Deus hominem', obedisse iubenti Patri Filium vis videri, quia Pater dixerat, '*Faciamus hominem*': ita etiam ubi legimus, 'Et immisit Dominus soporem in Adam, et sumpsit unam de costis eius', et caetera, quibus ostenditur factum homini esse adiutorium, obedisse Patrem iubenti Filio, te auctore, intellegamus; quia non Patrem, sed Filium dixisse asseris, 'Faciamus ei adiutorium'» [55].

9.° Sostiene, en *De Trinitate* 12, 6, 7-8, que no estamos obligados a ver REVELACION DE LA TRINIDAD en la formación del hombre a imagen de Dios:

«An dicit aliquis: Iam trinitas erat, quia etsi nondum forma propria, iam tamen originali natura et mulier erat in latere viri et filius in lumbis patris?... Ad implendam quippe imaginem Trinitatis debuit addere et filium, quamvis adhuc in lumbis patris constitutum, sicut *mulier erat in latere*» [56].

10.° En la misma obra, algo más abajo, libro 15, 7, 9, niega que la mujer sea FIGURA DE LA TRINIDAD:

«'Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei. Mulier autem gloria viri est'. Quid ergo dicemus ad haec? Si pro sua persona mulier adimplet imaginem Trinitatis, cur ea *detracta de latere viri* adhuc ille imago dicitur?» [57].

11.° Y a los que niegan el PECADO ORIGINAL y consiguiente bautismo de los niños, objetando: «Si Adam non talis est creatus quales nascimur, cur Christus exspers peccati infans natus est et imbecillis...?», responde en *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1, 37, 68, no sin ironía:

«Movet enim, si illi primi homines non peccassent, utrum tales essent filios habituri, qui nec lingua nec manibus nec pedibus uterentur. Nam propter uteri capacitatem fortasse necesse fuerit parvulos nasci, quamvis, *cum exigua sit pars corporis costa*, non tamen propter hoc Deus parvulam viro coniugem fecit, quam aedificavit in mulierem. Unde et eius filios poterat omnipotentia creatoris mox editos grandes protinus facere» [58].

---

[54] CSEL 64, 11; PL 14, 927.
[55] PL 42, 805.
[56] PL 42, 1002 s.
[57] PL 42, 1003.
[58] CSEL 60, 69; PL 44, 150.

5. Sobre el origen del alma

La cuestión del origen del alma humana merece párrafo aparte por la especial posición de San Agustín sobre el particular. El problema en sí no es objeto propio de este artículo. Se aborda sólo en cuanto los Padres intentaron iluminarlo y lo unieron con la formación de Eva.

1.° PROBLEMA DIFICIL, que no quedó bien fijado en la doctrina católica sino con el tiempo. Prueba de ello es San Filastrio, el cual, en su *Diversarum haereseon liber* 97, condena acertadamente la herejía que afirmaba ser el hombre imagen de Dios por el cuerpo humano; mas en las pruebas supone que Dios primero creó el alma y que sólo más tarde la infundió en el cuerpo:

«... ac immisso sopore in Adam posteaque *de costa eius* accepisse Dominum et fecisse mulierem Scriptura testatur ac praedicat. Et [quod] primum sit anima facta, id est sexto die, die autem septimo corpus de terra plasmatum Adae, sic *de viri corpore*, id est *de latere eius*, factam feminam demonstraverit, non est ambiguum et quod anima antea facta sit, caro autem postea plasmata, et sic postea inspiratione infusa Dei spiritalis in fine conlata sit grata...» [59].

2.° San Jerónimo defiende claramente el CREACIONISMO. Mas no todos pensaban así, pues arguye *contra Iohannem Hierosolymitanum* 22:

«Si insufflatio Dei (quod non vis, et quod nunc relinquis ambiguum) humanae animae conditio est: Eva, in cuius faciem non insufflavit Deus, unde animam habuit? Taceo de Eva, quae in typo Ecclesiae *de costa viri* aedificata, non debet post tanta saecula nepotum calumnias sustinere» [60].

---

[59] CSEL 38, 57; PL 12, 1210 s. Cf. *Tertuliano, *De anima* 36, 3, contra quienes «animam post partum carni superducunt utique ante formatae», sostiene: «Certe et hic se primordiorum forma testatur, cum masculus temporibus effingitur, prior enim Adam; femina aliquanto serius, posterior enim Eva. Ita quem diu caro informis est, qualis *ex Adae latere decerpta* est, animal tamen et ipsa iam, quia et illam tunc *Adae portionem* animatam agnoscam. Ceterum et ipsam Dei adflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina»: CCLat 2, 838 s.; CSEL 20, 362 s.; PL 2, 712 s.

[60] PL 23, 372. Por aquellos tiempos debieron existir diversas teorías. El autor del *Liber de Fide*, tal vez Rufino «Sirio», obra de sabor pelagiano, dice en su ataque al traducianismo: «Cur ergo Adam, qui primus de terra creatus est, secundum carnem *de costa* quae ex ipso fuerat sublata, in spiritu Dei prophetando dicebat, 'Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur mulier, quia ex viro suo sumpta est', nusquam fecit animae mentionem?... Nam sicut 'os ex ossibus meis et caro de carne mea', dicebat, sic etiam anima ex anima mea dicere potuisset. Sed tantum hoc dixit quod sibi videlicet sciebat ablatum» (PL 21, 1137 s.).

3.° San AGUSTÍN, en esta materia, rechaza todo emanantismo [61]; pero hasta el fin de su vida mantuvo su DUDA ENTRE TRADUCIANISMO Y CREACIONISMO [62].

a) Toca el tema, primero, en el *De Genesi ad litteram:*

1) En el *libro 7, 28, 41* señala la dificultad que hay en decir que el alma de Adán no fue creada antes que infundida en su cuerpo, e insiste:

«Quam si eo modo devitare voluerit, ut dicat sexto die etiam de limo factum esse hominem, sed hoc recapitulando postea commemoratum, videat de muliere quid dicat, quia 'masculum et feminam' dixit 'fecit eos et benedixit eos'. Quod si et ipsam eo die factam esse *de viri osse* responderit, adtendat, quomodo adserat sexto die facta volatilia, quae adducta sunt ad Adam, cum Scriptura...» [63].

2) Más adelante, en el *libro 10, 1, 1,* advierte cómo los traducianistas creen encontrar fundamento a su opinión precisamente en la narración de la formación de Eva:

«Quoniam primo Adam formatus est, deinde Eva. Et ille quidem unde habuerit corpus, unde animam, dictum est, corpus videlicet pulverem terrae, animam vero flatum Dei: at illa *de illius latere* cum facta dicatur, non dicitur quod eam Deus flando similiter animaverit, tamquam utrumque de illo ductum sit, qui iam fuerat animatus» [64].

3) Aunque, prosigue el santo obispo de Hipona, *libro 10, 1, 2,* él cree más probable, «convenientius creditur», la sentencia creacionista:

«Cum praesertim esset evidentissimae occasionis locus, ut si non tunc, quando formata est, postea certe diceretur, ubi ait Adam: 'hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea'. Quanto enim carius amantiusque diceret: et anima de anima mea!» [65].

Lo mismo repite algo más abajo, *libro 10, 2, 3,* dentro de su peculiar exegesis de Gén 1-2:

---

[61] Cf. *De anima et eius origine* 2, 3, 6: «Quod si neque ex nihilo neque ex alia quacumque creatura, sed ex semet ipso Deum, hoc est ex natura sua fecisse vel facere animas —quod absit— existimas, hoc quidem ab isto didicisti, sed non tibi gratulor neque blandior; longe cum illo a fide catholica exorbitasti. Tolerabilius enim —quod quidem falsum est, tamen, ut dixi, tolerabilius— ex aliqua alia creatura, quam quidem iam fecerat Deus, quam ex Dei natura animam conditam crederes» (CSEL 60, 340; PL 44, 498).

[62] F. CAYRÉ, A. A., *Patrologie et Histoire de la Théologie,* Desclée et Cie, Paris, Tournai. Rome 1938³, vol. I, p. 617.

[63] CSEL 28/1, 226; PL 34, 370.

[64] CSEL 28/1, 295; PL 34, 407 s.

[65] CSEL 28/1, 296; PL 34, 409.

«Et quoniam tot ac tanta testimonia..., nos non sinebant eodem ipso sexto die etiam formatum de limo hominem mulieremque *de latere eius* accipere..., illud credibilius vel tolerabilius dici visum est, quod ipsa hominis anima in illis operibus facta est, corporis vero eius in mundo corporeo tamquam in semine ratio, ne cogeremur contra verba Scripturae aut sexto die totum factum dicere, id est et de limo virum et *de eius latere* feminam, aut in illis sex dierum operibus nullo modo factum esse hominem» [66].

4) De todos modos no le parece fácil la solución basada en la Escritura, *libro 10, 10, 17:*

«Si enim scriptum esset, quod similiter sufflaverit Deus in faciem formatae mulieris et facta fuerit in animam vivam, iam quidem plurimum lucis accederet, qua cuique formatae carni hominis non ex parentibus dari animam crederemus, adhuc tamen expectaretur, qud proprie teneretur in prole, qui nobis modus usitatus est hominis ex homine. *Prima vero mulier aliter facta est*, et ideo adhuc dici posset animam propterea non ex Adam divinitus Evae datam, quia *non ex illo tanquam proles orta est...*» [67].

b) Vuelve San AGUSTÍN a tocar expresamente el tema en *De anima et eius origine.*

1) Entre otras aclaraciones señala, *libro 2, 3, 5*, las diversas maneras cómo las creaturas proceden de Dios: una de ellas cuando es hecha «ex alia iam creata atque exsistente natura, sicut vir ex limo, *mulier ex viro*, ex parentibus homo» [68]. En cuanto al alma del primer varón defiende en absoluto el creacionismo, *libro 2, 3, 6:*

«Si ex nihilo et factam tamen insufflatamque a Deo, id credis quod ego; si autem ex aliqua alia creatura, quae unde anima fieret tamquam materies subiacebat artifici Deo, sicut pulvis unde fieret Adam, vel *costa eius, unde Eva*, vel sicut aquae, unde pisces et volucres..., non est catholicum, non est verum» [69].

Pero en cuanto a las almas de los demás hombres, aun sintiendo inclinación por el creacionismo, quedará en la duda que apuntamos al principio: en el fondo, por temor a que se negara con aquél el pecado original [70]; en la exegesis, por estimar ambiguos los argumentos escriturísticos [71].

---

[66] CSEL 28/1, 297; PL 34, 409.
[67] CSEL 28/1, 307; PL 34, 415.
[68] CSEL 60, 339; PL 44, 497.
[69] CSEL 60, 340; PL 44, 497 s.
[70] Cf. *Epistula 166*, año 415, a San Jerónimo, c. 8, n. 25, 26; c. 9, n. 27: PL 33, 731 s.
[71] *De anima et eius origine* 2, 14, 20: «Ac per hoc propaginem animarum nec temere astruendam nec temere destruendam dicimus, sed admonemus alia testimonia esse quarenda, quae non inveniantur ambigua» (CSEL 60, 356; PL 44, 508).

2) Insuficiente el argumento fundado en *1 Cor 11, 12;* y tanto peor si el defensor del creacionismo incurre en errores. He aquí el largo razonamiento, en el *libro 1, 17, 27:*

«Deinde ubi dicit idem Apostolus: 'Sicut enim mulier ex viro ita et vir per mulierem', exponat nobis iste quam propaginem significare voluerit, animae an corporis an utriusque; sed non vult esse animas ex propagine. Restat ergo, ut secundum ipsum atque omnes, qui animarum propaginem destruunt, corpus tantum masculinum et femininum signicarit Apostolus dicens: 'Sicut enim mulier ex viro ita et vir per mulierem', quia *mulier ex viro* facta est, ut etiam vir per mulierem postea nasceretur. Si ergo haec Apostolus dicens non etiam animas et spiritus, sed tantum corpora utriusque sexus volebat intellegi, cur continuo subiunxit: 'Omnia autem ex Deo', nisi quia et corpora ex Deo? Ita quippe ait: 'Sicut enim mulier ex viro ita et vir per mulierem, omnia autem ex Deo'. Eligat ergo iste unde sit dictum. Si de corporibus, profecto et corpora ex Deo sunt. Quid est ergo, quod ubicumque iste in Scripturis legit 'ex Deo', quando de hominibus agitur, non et corpora, sed tantum animas et spiritus vult intellegi? Si vero quod dictum est: 'Omnia autem ex Deo', et de corpore utriusque sexus et de anima ac spiritu dictum est, ergo secundum omnia est mulier ex viro; 'Mulier enim ex viro, vir per mulierem, omnia autem ex Deo'. Quae 'omnia' nisi de quibus loquebatur, id est et ille vir, ex quo mulier, et illa *mulier quae ex viro,* et ille vir, qui per mulierem? Neque enim ille vir per mulierem, *ex quo viro mulier,* sed vir, qui natus est postea ex viro per mulierem, quemadmodum hodieque nascuntur. Ac per hoc si, cum ista diceret Apostolus, de corporibus loquebatur, procul dubio corpora utriusque sexus ex Deo. Porro si non vult esse ex Deo hominum nisi animas et spiritus, profecto etiam secundum animam et spiritum mulier ex viro et nihil iam relinquetur eis qui contra animarum propaginem disputant. Si autem ita dividit, ut dicat mulierem *ex viro* esse secundum corpus, ex Deo autem secundum animam et spiritum, quomodo ita verum quod ait Apostolus, 'Omnia autem ex Deo', si mulieris corpus ita est *ex viro,* ut non sit ex Deo? Quapropter ut Apostolus potius verum loquatur, quam iste Apostolo praeferatur, *mulier ex viro* est sive secundum solum corpus sive secundum totum, quo constat humana natura —nihil enim horum tamquam certum affirmamus, sed quid horum verum sit adhuc quaerimus...» [72].

3) Ambiguo también el argumento fundado en *Gén 2, 23.* Le da todas las vueltas en el *libro 1, 18, 29-31:*

«29. Nunc videamus illud de Genesi testimonium, ubi facta mulier *de latere viri* adducta est ad eum et dixit: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea'. Hoc quippe iste putat, quod dicere debuerat Adam: 'Anima ex anima mea' vel: 'Spiritus de spiritu meo', si etiam hoc de illo tractum esset. Sed illi qui propaginem asserunt animarum, hinc se putant invictius suam munire sententiam, quia cum scriptum sit detraxisse Deum costam *de latere viri* eamque aedificasse in mulierem, non est additum, quod in eius faciem sufflaverit flatum vitae; ideo, inquiunt, quia iam de viro fuerat

---

[72] CSEL 60, 326-328; PL 44, 489-490.

animata. Nam si non fuisset, nequaquam nos, inquiunt, sancta Scriptura huius rei congnitione fraudasset. Ad illud vero quod ait Adam: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea' nec ait: 'Spiritus' vel 'anima de spiritu meo' vel 'de anima mea', sic ab eis responderi potest, quemadmodum superius demonstratum est, ut a parte totum intellegatur hoc dictum 'os et caro mea', sed quae animata fuerit detracta, non mortua. Neque enim hoc Omnipotentem facere potuisse ideo negandum est, quia nullus hominum potest aliquid cum anima de humana carne praecidere. Nam quod Adam secutus adiunxit, 'Haec vocabitur mulier, quia de viro suo sumpta est', cur non ait potius, unde opinio confirmaretur istorum: 'quoniam de viro suo caro eius sumpta est'? Hic itaque illi qui contra sentiunt possunt dicere, quia non scriptum est carnem mulieris, sed mulierem *de viro* suo sumptam, totam debere accipi cum anima et spiritu. Nam etsi anima sexu caret, non tamen quando appellantur mulieres excepta anima eas necesse est intellegi...—30. Cum itaque isti sic inter se alternante sermone certaverint, ego inter eos sic judico, ut *ne incogniti; fidant et temere audeant affirmare* quod nesciunt, utrosque commoneam. Si enim scriptum esset: 'Insufflavit flatum vitae in faciem mulieris et facta est in animam vivam', nec sic esset iam consequens ut non propagaretur ex parentibus anima, nisi etiam de filio eorum hoc scriptum similiter legeretur. Fieri enim potuit, ut membrum non animatum de corpore extractum indigeret animari, filii vero anima ex patre per matrem propaginis transfusione traheretur. Cum vero tacitum est, occultatum est, non negatum, sed neque affirmatum... Ac per hoc, si primae mulieris anima ex viro est, a parte totum significatum est, ubi legitur: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea', cum *tota ex viro*, non caro sola sit sumpta. Si autem non est ex viro, sed eam Deus insufflavit sicut viro, a toto pars significata est, ubi legitur: 'De viro suo sumpta est', cum caro eius, non tota sit sumpta.—31... Unde et isti, a quibus animarum propago defenditur, possent accipere a parte totum esse dictum: 'Os de ossibus meis et caro de carne mea', ut illic intellegeretur et anima... Pari vice igitur admonemus etiam hos, qui animarum propaginem destruunt, ut novas a Deo sufflari animas certis documentis adserant, et tunc illud, quod dictum est: 'Os ex ossibus meis et caro de carne mea', non tropice a parte totum, ut simul intellegatur et anima, sed proprie de sola carne dictum esse defendant» [73].

4) Y aún remacha el clavo en el *libro 2, 14, 20:*

«Item quod scriptum est, ex uno sanguine Deum fecisse omne genus hominum vel quod ait Adam: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea', quia neque ibi dictum est, 'ex una anima' neque hic 'anima de anima mea', putat negari animas filiorum ex parentibus vel illius mulieris *ex viro:* quasi vero, si non 'ex uno sanguine', sed ex una anima diceretur, aliud quam totus homo intellegeretur nec corporis propagatio negaretur... Itemque sicut illos videtur iuvare quod dictum est: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea', quia pars est dicta, non totum, sic iterum istos, quod ibi continuo sequitur: 'Haec vocabitur mulier, quoniam de viro sumpta est'. Debuit enim dici aiunt 'quoniam de viro suo caro eius sumpta est', si non tota mulier, id est cum anima, sed sola caro sumeretur e viro...» [74].

---

[73] CSEL 60, 329-332; PL 44, 491-493.
[74] CSEL 60, 354 s.; PL 44, 507 s.

c) Ideas que aparecen también en su *Epistula* 190, 18:

«Ut eo modo etiam illud intellegi velint a parte totum, quod dixit Adam, cum illi mulier eius ostenderetur: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea'; non enim dixit 'et anima de anima mea', sed ita fieri potest, ut carne nominata utrumque intellegatur, sicut hic animas nominavit et tamen etiam corpora in filiis intellegi voluit» [75].

6. Medio de comparación para ilustrar verdades

1.° De la GENERACION ETERNA DEL VERBO, hablando el Ambrosiáster, *Quaestiones ex Veteri Testamento* 21, dice:

«Similitudo autem haec est, ut quemadmodum de Patre est Filius, sic et *de viro mulier*, et unius principii auctoritas conservetur. Sed Filius ineffabiliter et incomprehensibiliter natus est de Deo Patre, mulier autem corporaliter, sicut legimus, facta est *de viro*, ut per eam nativitas oriretur. Filius vero Dei ideo natus est, ut per ipsum fieret creatura. In hoc ergo dissimile est; nam et de Deo Deus natus est, *de viro* autem femina» [76].

2.° Acerca de la ENCARNACION aclara San Agustín, *Tractatus in Ioh.* 2, 14 (Ioh 1, 13):

«'Non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri'. Carnem pro femina posuit; quia *de costa* cum facta esset, Adam dixit: 'Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea'» [77].

3.° Sobre la CONCEPCION Y PARTO VIRGINAL y sobre la VIRGINIDAD PERPETUA DE MARIA:

a) Varios Padres resuelven, sobre todo, la DIFICULTAD basada en que María es llamada *mujer* y no *virgen*. San Ambrosio, *De institutione virginis* 5, 36:

«De mulieris nomine quid moveamur? Ad sexum retulit; non enim corruptelae, sed sexus vocabulum est. Vulgi usus non praeiudicat veritati. Denique virginitas primum hoc nomen accepit; nam cum sumpsisset Deus unam *de costis Adae*, et supplevisset carnem in locum ipsius: 'Aedificavit', inquit, 'eam in mulierem'. Utique adhuc virum non cognoverat, et iam mulier vocabatur. Rationem quoque nominis huius Scriptura non tacuit dicens: Quia 'dixit Adam: Os de ossibus meis, et caro de carne mea: Haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est'. Quia sumpta est, inquit, *de viro suo*, non quia virum experta» [78].

---

[75] CSEL 57, 153 s.; PL 33, 863.
[76] CSEL 50, 48; PL 35, 2230.
[77] CCLat 36, 18; PL 35, 1395.
[78] PL 16, 315.

San GAUDENCIO, *Tractatus paschales, Tractatus IX, De Evangelii lectione* 2, 4:

«'Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea'. Iuxta intellectus simplicis rationem probare sufficimus beatam Mariam virginem sexus causa mulierem nuncupatam, sicut in Genesi de Eva scribitur. 'Et iniecit... Et dixit Adam: Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quia de viro sumpta est'... Si credimus conceptum virginis, credere debemus et partum; utrumque *impossibile videtur homini, sed est omnipotentiae divinae parvum.* Quid enim Deo magnum —ut omittam sublimiora eius opera— qui ex nihilo fecit terram et de terrae limo carnem et *de carne viri* feminam, ita ut neque pars reliqua terrae aliud esset quam fuerat, neque Adam minus haberet, quod Deus abstulerat, neque femina hoc esset tantum, quod ex viro sumptum fuerat. Integer Adam ossa sua et carnem recognoscit in femina dicens: 'Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea', et tu non vis, ut cum qui haec operatus est, integra virgo filium recognoscat?» [79].

EVODIO, *De fide contra Manichaeos* 22:

«Dicit et Apostolus: 'Factum de muliere'. Et isti dicunt: Quare non ait ex virgine? non intellegentes, quod consuete dictum sit secundum proprietatem linguae Scripturarum, sicut de Eva dictum est: 'Formavit eam in mulierem', antequam vel ostenderetur viro» [80].

San AGUSTÍN, *Tractatus in Ioh.* 10, 2:

«Dicta est autem mulier secundum femineum sexum, non secundum corruptionem integritatis, et hoc ex lingua ipsius Scripturae. Nam et Eva statim facta *de latere viri sui*, nondum contacta a viro suo, nostis quia mulier appellata est: 'Et formavit eam in mulierem'» [81];

ID., *Epistulae ad Galatas expositio* 30:

«'Misit Deus', inquit, 'Filium suum factum ex muliere'. Mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebraeorum. Non enim quia de Eva dictum est, 'Formavit eam in mulierem', iam passa erat concubitum viri, quod non scribitur passa, nisi cum dimissi essent de paradiso» [82];

ID., *Sermo 52*, 4, 10:

«Locus Apostoli quo dicitur Christus de muliere natus. An forte hoc movet, quia de virgine dixi, et Paulus dicit ex muliere?... Ex muliere autem, sicut audistis: non est contrarium. Proprietas enim locutionis hebraeae mulieres,

---

[79] CSEL 68, 75-77; PL 20, 899 s.
[80] CSEL 25/2, 960; PL 42, 1145.
[81] CCLat 36, 101; PL 35, 1467.
[82] PL 35, 2126.

non corruptas virginitate, sed feminas appellat. Habes evidentem Scripturam Geneseos, quando ipsa primo Eva facta est: 'Formavit eam in mulierem'» [83].

b) Hay más aún: se ha visto, en el texto aducido más arriba, cómo San GAUDENCIO ilustra la POSIBILIDAD DEL MISTERIO con la formación de Eva [84]. San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 9, 16, 30, llega a defender la REALIDAD OBJETIVA de la peculiar formación de la primera mujer por la realidad del misterio:

«*Utrumque infidelibus incredibile* est; fidelibus autem cur ad rei gestae proprietatem quod de Christo factum est et tantum ad figuratam significationem quod de Eva scriptum est credibile videatur? An vero sine cuiusquam concubitu vir ex femina fieri potuit, *femina ex viro* non potuit? et virginalis uterus unde vir fieret habebat, virile autem *latus unde femina fieret* non habebat, cum hic dominus de famula nasceretur, ibi de servo famula formaretur?» [85].

4.° La RESURRECCION DE CRISTO la ve prefigurada aquí MÁXIMO DE TURÍN (?), en su *Sermón 30:*

«Praefigurata est in protoplasto Adam Christi resurrectio: quia sicut ille post soporem surgens, Evam *de latere suo* fabricatam agnovit; ita Christus a morte resurgens *ex vulnere lateris sui aedificavit Ecclesiam*» [86];

y en el *Sermón 34:*

«In ipso mundi nascentis exordio, cum mater illa omnium viventium *Eva de dormientis Adae costa* producta est, mater universorum credentium *Ecclesia ex latere Christi* in cruce morientis demonstratur nascitura. In Adae autem evigilantis actu Domini nostri a morte figurabatur resurrectio» [87].

---

[83] PL 38, 358.

[84] La misma idea, fundamentalmente, en el *Sermo 370, De nativitate Domini* II, 1, 1, dudoso, de San AGUSTÍN: «Haec est hominis prima conditio, Adam de terra. Secunda conditio est hominis, qua *creatur femina de latere viri.* Tertia conditio est hominis, qua natus est homo ex viro et femina. Quarta conditio est Dei et hominis, qua natus est Christus sine viro de femina. In istis quatuor conditionibus una sola nobis usitata est, caeterae tres non sunt in oculis carnis, sed in fide cordis. De terra factum hominem sine patre, sine matre, non novimus: factam feminam *de latere viri* non novimus, lectam et auditam credidimus. Tertia illa usitata est nobis ipsa quotidiana de complexu maris et feminae quotidie nascuntur homines. Iam ergo erat una sine viro et femina, iam erat altera *de viro sine femina,* iam erat tertia de viro et femina, quarta restabat sine viro de femina. Sed ista quarta liberavit tres» (PL 39, 1657).

[85] CSEL 28/1, 290; PL 34, 405.

[86] PL 57, 596; cf. PL 39, 2067.

[87] PL 57, 601 s.; cf. PL 39, 2068.

5.° La NUEVA VIDA que Cristo trajo a la humanidad en la cruz hállase contrapuesta a la muerte que vino por Eva, en San AMBROSIO, *Explanatio Psalmi* 40, 13 (vers. 4):

«Securus victoriae proprius tentator accessit, in costa eum telo militis voluit vulnerare, reputans et hunc *sicut Adam per costam* posse prosterni. Sed vulneratus latere Dominus Iesus vitam produxit e vulnere, evacuavit omne peccatum, deiecit adversarium, cui mortem latronis eripuit...» [88];

y en RUFINO, *Commentarius in Symbolum Apostolorum* 23:

«Scribitur Iesus in latere percussus, aquam simul et sanguinem profudisse... Quod et si hoc quaeris, cur non ex alio membro, sed ex latere potius produxisse dicatur aquam et sanguinem, videtur mihi in latere per costam mulier indicari. Quia ergo fons peccati et mortis de muliere prima, quae fuit *primi Adam costa*, processit: fons redemptionis ac vitae *de secundi Adam costa* producitur» [89].

6.° El cristiano está predestinado a la INCORPORACION A CRISTO, viene a decir San AMBROSIO, *Epistula 76*, 4: Esta predestinación la enseña San Pablo

«asserens illud quod ab initio praenuntiatum est, quia 'relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo in carne una', sacramentum esse Christi et Ecclesiae. Si ergo Adae et Evae copula sacramentum magnum est in Christo et in Ecclesia, certum est quod *sicut Eva os de ossibus viri* fuit, et caro de carne eius; et *nos membra simus corporis Christi, os de ossibus*, et caro de carne eius» [90].

7.° La RESURRECCION DE LOS CUERPOS:

a) Tiene su FIGURA en la formación de Eva, según piensa San HILARIO, *Tractatus mysteriorum* 1, 5:

«Contuendum etiam illud est in Adae somno atque *Evae corporatione* occulti in Christo et in Ecclesia mysterii sacramentum; in eo enim *corporeae resurrectionis fides* et ratio continetur. Namque in creatione mulieris non iam limus adprehenditur neque terra in formam describitur neque Dei inspiratione in animam viventem materies inanimis commovetur, sed *ossi caro adcrescit* et carni perfectio corporis datur et perfectionem corporis vigor spiritalis insequitur» [91].

b) Sería más bien una ilustración de su POSIBILIDAD, escribe San JERÓNIMO, *Contra Iohannem Hierosolymitanum* 32:

---

[88] CSEL 64, 237 s.; PL 14, 1073.
[89] PL 21, 361 s.
[90] PL 16, 1260.
[91] CSEL 65, 6; PLS 1, 249.

«Miraris si de infantibus et senibus in perfecti viri aetatem resurrectio fiat, cum de limo terrae absque ullis aetatum incrementis, consummatus homo factus sit? *Costa mutatur in feminam...*» [92].

c) Habrá en la resurrección DIVERSIDAD DE SEXOS, opina contra algunos San AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 22, 17:

«Nonnulli... nec in sexu femineo resurrecturas feminas credunt, sed in virili omnes aiunt, quoniam Deus solum virum fecit ex limo, *feminam ex viro*. Sed mihi melius sapere videntur, qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant» [93].

d) San AGUSTÍN se plantea, además, cuál sería, CASO DE NO HABER PECADO Adán, la mutación que los hombres experimentarían, de no pasar al cielo sino todos juntos al fin del mundo; y dice, *De Genesi ad litteram* 9, 6, 10, que sería inferior a la propia del estado de gloria,

«quae tamen haberet meliorem statum, quam vel hoc corpus habet vel illa etiam, quae primitus facta sunt, viri ex limo terrae, mulieris *ex viri carne*» [94].

7. FIGURA DE LA IGLESIA, NACIDA DEL COSTADO DE CRISTO

1.° Puede decirse que la formación de Eva es, en general, FIGURA DE LA IGLESIA. San HILARIO, *Tractatus mysteriorum* 1, 1:

«Namque hic per omne constituti huius saeculi tempus veris atque absolutis *praefigurationibus in patriarchis Ecclesiam* aut generat aut abluit aut eligit aut discernit aut redimit: *somno Adae*, Noe diluvio...» [95].

San AMBROSIO, *Explanatio Psalmi* 39, 11:

«Scriptum profecto de Christo est in principio Veteris Testamenti, quod venturus esset, ut in redemptione hominum Dei Patris faceret voluntatem, quando scriptum est, quia *Evam in specie Ecclesiae ad hominis adiumenta formavit*... 'In capite Libri scriptum est: Os de ossibus meis et caro de carne mea. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una'. Quis iste sit qui locutus est aut de quo istud sit sacramentum, audi dicentem: 'Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia'» [96].

---

[92] PL 23, 384.
[93] CCLat 48, 835; CSEL 40/2, 625; PL 41, 778.
[94] CSEL 28/1, 274; PL 34, 396.
[95] CSEL 65, 3; PLS 1, 247.
[96] CSEL 64, 218 s.; PL 14, 1061.

ID., *Expositio Evangelii Lucae* 4, 6 (cap. 4, 34):

«Hunc ergo Adam, hanc Evam Dominus liberaturus advenit, quorum alter ad imaginem Dei factus, altera virtutem sui accipiens viri... Nec quisquam putet incongruum esse, si Adam atque Eva in typo animae et corporis aestimentur, cum *in typo Ecclesiae aestimentur* et Christi» [97].

San JERÓNIMO, *Contra Iohannem Hierosolymitanum* 22:

«Taceo de Eva, quae *in typo Ecclesiae de costa viri aedificata...*» [98].

San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 9, 13, 23:

«Quid ergo sibi vult etiam illud, quod mulier *viri de latere* facta est? Verum esto propter ipsius coniunctionis vim commendandam hoc ita fieri oportuisse credamus, numquid etiam, ut *dormienti* fieret, eadem ratio vel necessitas flagitabat, ut denique *osse detracto*, in cuius locum caro subpleretur? Num enim non potuit ipsa caro detrahi, ut inde congruentius, quod sit sexus inferior, mulier formaretur? An vero tam multis additis costam Deus aedificare potuit in mulierem et carnem pulpamve non potuit, qui de pulvere ipsum hominem fecit? Aut si iam costa fuerat detrahenda, cur non altera pro ea costa reposita est? Cur etiam non dictum est, 'finxit' aut 'fecit' sicut in omnibus supra operibus, sed 'aedificavit', inquit, 'Dominus Deus illam costam', non tamquam corpus humanum, sed tanquam domum? Non est itaque dubitandum, quoniam haec facta sunt et stulta esse non possunt, *ob aliquid significandum esse facta* fructum futuri saeculi ab ipso iam primordio generis humani Deo praescio in ipsis suis operibus misericorditer praedicante» [99].

ID., *Contra Faustum* 12, 38:

«Numquid, si oportebat adiutorium viro feminam fieri, etiam hoc necessitas ulla cogebat vel ulla suadebat utilitas, ut *de dormientis latere* fieret?... Sic omnia cum considerantur et quasi superflua necessariis contexta inveniuntur, admonent humanum animum, id est animum rationalem prius *aliquid significare*, deinde quid significent quaerere» [100].

2.° Figura, incluso, de UNA SOLA IGLESIA, al decir de San JERÓNIMO, *Epistula 123 ad Geruchiam* 11:

«Prima hominis creatura nos doceat plures nuptias refutare. Unus Adam et una Eva —immo una *ex eo costa separatur* in feminam rursumque, quod divisum fuerat, nuptiis copulatur dicente Scriptura: 'Erunt duo in carne una'— non in duas nec in tres; 'propter quod relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae', certe non uxoribus. Quod testimonium Paulus edisserens ad Christum refert et ad Ecclesiam, ut et primus Adam in

---

[97] CCLat 14, 130; CSEL 32/4, 172; PL 15, 1632.
[98] PL 23, 372.
[99] CSEL 28/1, 284; PL 34, 402.
[100] CSEL 25/1, 364 s.; PL 42, 274.

carne et secundus in spiritu monogamus sit. *Una Eva mater cunctorum viventium* et *una Ecclesia parens omnium Christianorum*» [101].

3.° Más concreto, EVA FORMADA DEL COSTADO DE ADAN es figura o TIPO DE LA IGLESIA NACIDA DEL COSTADO DE CRISTO. San HILARIO, *Tractatus mysteriorum* 1, 3:

«Sequitur quod absopito Adam *ex latere eius atque osse Eva* gignitur. Quo evigilato *prophetia* quoque talis consequitur: 'Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea, haec vocabitur mulier, quia de viro suo sumpta est, et erunt duo in carne una'. Hic nihil mihi laboris est; Apostolus enim, cum huius ipsius prophetiae meminisset, ait: 'Hoc mysterium magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia'... Ergo rem, quae in Adam perficiebatur, consecuta est prophetia. Cum enim haec Dominus, qui fecit masculum et feminam, dixerit, quod *ex osse eius* os et *ex carne ipsius* caro (est), locutus ipse per Adam id, quod totum in ipso Adam erat factum, nec detraxit fidem rebus et praeformari ex se id quod in altero gerebatur, ostendit. Cum enim Verbum factum sit caro et *Ecclesia* membrum sit Christi, quae *ex latere eius et per aquam nata* et vivificata per sanguinem sit, per sacramentum maneat in nobis, absolute docuit in Adam atque Eva suam et Ecclesiae speciem contineri» [102].

---

[101] CSEL 56, 84; PL 22, 1053.

[102] CSEL 65, 4 s.; PLS 1, 248. La idea se encuentra, anteriormente, en *TERTULIANO, *De anima* 43, 9: «Si enim Adam de Christo figuram dabat, *somnus Adae mors erat Christi* dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur Ecclesia» (CCLat 2, 847; CSEL 20, 372; PL 2, 723). También en la obra dudosa de TERTULIANO y que más parece anterior al 325 y escrita tal vez en Francia (cf. *Clavis Patrum Latinorum*, o. c., n.° 36), *Carmen adversus Marcionitas* 2, 4:

«Virgo viro nocuit, sed vir de virgine vicit.
Cuius in exemplum, sopito corpore somno,
sumitur *ex latere* mulier, quae *costa mariti;*
quam carnem de carne sua deque ossibus ossa,
evigilans dixit, praesaga mente locutus.
Mira fides, merito Paulus certissimus auctor,
Christum de caelis Adam docet esse secundum.
Veritas ipsa suis exemplis usa refulget;
nec cupit ex alieno acres ostendere gressus:
pauperis hoc opus est, propriae virtutis egeni.
Haec Paulus docuit magnus mysteria docta,
scilicet in Christo esse decus tuum, Ecclesia, cernens [*sic!*].
Huius de latere, ligno pendentis in alto
corporis exanimi sanguis manavit et humor.
Femina sanguis erat, aquae erunt nova dona lavacri,
haec populi vera est viventis Ecclesiae mater,
de Christi nova carne caro, deque ossibus ossa»
(PL 2, 1067).

Más adelante en GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus de libris SS. Scripturarum:* «Quis etenim nesciat Dominum nostrum, qui est fons aquae vivae saliens in vitae perpetuitatem, cum in crucis ligno suspensus fuisset, non tantum de vulnere lateris sui sanguinem, sed aquas largo cursu manantes

profudisse, ostendens sponsam, id est *Ecclesiam*, exemplo protoplastorum *de latere suo constare*, sicut *constitit et Eva de costa Adae*, habentem scilicet duo baptismata, id est aquae et sanguinis, unde fideles in Ecclesia et martyres fiunt?» (PLS 1, 447). Véase asimismo los textos de MÁXIMO DE TURÍN (?), *Sermo 30* (PL 57, 596) y *Sermo 34* (PL 57, 601 s.) citados en las notas 86 y 87.

San AGUSTÍN, repetidamente, *De Genesi contra Manichaeos* 2, 24:

«Dicit enim Apostolus sacramentum magnum esse, quod dictum est, 'Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una': quod ipse interpretatur subiciendo, 'Ego autem dico in Christo et in Ecclesia'. Ergo quod *per historiam impletum est* in Adam, per prophetiam significat Christum... Dicit enim Apostolus ipsum esse caput Ecclesiae, et Ecclesiam corpus eius. Ergo et ipse soporatus est dormitione passionis, ut ei coniux Ecclesia formaretur... Formata est ergo ei *coniux Ecclesia de latere eius*...» [103].

Tractatus in Ioh. 9, 10 (Ioh 2, 6):

«Dormit Adam ut fiat Eva; moritur Christus ut fiat Ecclesia. *Dormienti Adae fit Eva de latere; mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur Ecclesia.* Cui non appareat quia in illis tunc factis futura figurata sunt, quandoquidem dicit Apostolus ipsum Adam formam futuri esse? 'Qui est', inquit, 'forma futuri'. Praefigurabantur omnia mystice. Neque enim vere non poterat Deus vigilanti costam educere feminamque formare? An forte ne doleret latus quando costa datracta est, propter hoc oportebat ut ille dormiret? Quis est qui sic dormiat, ut ei ossa non evigilanti evellantur?...» [104].

ID., *id.* 15, 8 (Ioh 4. 6):

«Sub hac rerum imagine Adam qui erat forma futuri, praebuit nobis magnum indicium sacramenti; imo Deus in illo praebuit. Nam et dormiens meruit accipere uxorem, et *de costa eius facta est ei uxor, quoniam de Christo in cruce dormiente futura erat Ecclesia de latere eius*, de latere scilicet dormientis, quia et de latere in cruce pendentis lancea percusso Sacramenta Ecclesiae profluxerunt. Sed quare hoc dicere volui, fratres? Quia infirmitas Christi nos facit fortes. Magna ibi imago praecessit. Potuit Deus carnem detrahere homini unde faceret feminam, et magis videtur quasi congruere potuisse. Fiebat enim sexus infirmior, et magis de carne infirmitas fieri debuit quam de osse; ossa enim in carne firmiora sunt. Non detraxit carnem unde faceret mulierem; sed detraxit os, et *detracto osse formata est mulier*, et in locum ossis caro adimpleta est. Poterat pro osse os reddere, poterat ad faciendam mulierem non costam, sed carnem detrahere. *Quid igitur significavit?* Facta est mulier in costa tamquam fortis; factus est Adam in carne tanquam infirmus. Christus est et Ecclesia, illius infirmitas nostra est fortitudo» [105].

---

[103] PL 34, 215 s.
[104] CCLat 36, 96 s.; PL 35, 1463 s.
[105] CCLat 36, 153; PL 35, 1513.

ID., *id.* 120, 2 (Ioh 19, 34):

«Propter hoc *prima mulier facta est de latere viri dormientis* et appellata est vita materque vivorum. Magnum quippe significavit bonum, ante magnum praevaricationis malum. Hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut *inde formaretur ei coniux, quod de latere dormientis effluxit*» [106].

ID., *Enarratio in Ps. 40,* 10:

«Et Adam dormivit, quando *de latere eius Eva facta est.* Adam in figura Christi, Eva in figura Ecclesiae; unde est appellata mater vivorum. Quando fabricata est Eva? Dum dormiret Adam. Quando *de latere Christi sacramenta Ecclesiae profluxerunt?* Cum dormiret in cruce» [107].

ID., *id. in Ps. 56,* 11:

«*Cuius typum gerebat Adam,* quando immisit ei Deus soporem, ut *de latere* illi coniugem faceret. Non enim non poterat uxorem facere primo homini etiam de latere vigilantis? Aut propterea voluit eum dormire, ne sentiret cum sibi costa detraheretur? Postremo, quis ita dormit, ut osse sibi convulso non expergiscatur? Qui potuit sine dolore auferre costam dormienti, potuit et vigilanti. Sed quare voluit dormienti facere? Quia *dormienti Christo in cruce facta est coniux de latere.* Percussum est enim latus pendentis de lancea et profluxerunt Ecclesiae sacramenta» [108].

ID., *id. in Ps. 103, sermo 4,* 6:

«In magno mysterio dictum, *in figura dictum Ecclesiae futurae, factae de latere viri sui,* et hoc dormientis. Erat autem Adam forma futuri, Hoc Apostolus dicit: 'Qui est forma futuri' Praefiguratum est quod futurum erat, facta est Ecclesia de latere Domini dormientis in cruce. Nam de latere crucifixi percusso, sacramenta Ecclesiae profluxerunt» [109].

ID., *id. in Ps. 127,* 11:

«Nec sine causa et ipsa coniux de latere facta est. Viro dormiente, Eva facta est; moriente Christo, Ecclesia facta est: et illa *de latere viri, cum costa detracta est;* et ista *de latere viri, quando latus lancea percussum est,* et sacramenta profluxerunt» [110].

ID., *id. in Ps. 138,* 2:

«Totus itaque Christus caput et corpus, tamquam integer vir: quia et femina *de viro* facta est, et ad virum pertinet; et dictum est de primo coniugio: 'Erunt duo in carne una'. Hoc autem ad mysterium interpretatur Apostolus non frustra esse dictum de illis duobus hominibus, nisi quia in

---

[106] CCLat 36, 661; PL 35, 1953.
[107] CCLat 38, 456; PL 36, 461.
[108] CCLat 39, 701; PL 36, 668.
[109] CCLat 40, 1525; PL 37, 1381.
[110] CCLat 40, 1876; PL 37, 1684.

eis iam figurabatur Christus et Ecclesia. Nam hoc sic exponit Apostolus: 'Erunt duo in carne', inquit, 'una: sacramentum hoc magnum est; ego autem dico, in Christo et Ecclesia'. Dicit etiam ipsum Adam formam futuri: 'Qui est', inquit, 'forma futuri'. Si ergo Adam forma futuri, quomodo de latere dormientis Eva facta est, sic ex latere Domini dormientis, id est, in passione morientis, et in cruce percusso de lancea, manaverunt Sacramenta, quibus formaretur Ecclesia... *Eva de latere dormientis, Ecclesia de latere patientis*» [111].

4.° Otros textos aún sobre el mismo aspecto: EVA, FORMADA DEL COSTADO DE ADAN, FIGURA DE LA IGLESIA. San JERÓNIMO, *Commentarii in Amos*, libro 3, cap. 9, 6:

«Et non solum *de costa Adam in typum Ecclesiae* semel aedificavit Evam...» [112].

ID., *Commentariorum in epistulam ad Ephesios* l. 3, cap. 5, 31:

«Igitur ad exhortationem mutui affectus inter uxorem et virum, Adam et Evae sumpsit exemplum. Ut quomodo *costa tollitur de Adam*, et aedificatur in coniugem: et ipsa rursum coniux in unam viri carnem redigitur: quia qui uxorem diligit, seipsum diligit: sic et nos nostras amemus uxores. Idipsum autem *per allegoriam in Christo interpretatur*, et in Ecclesia: ut *Adam Christum, et Eva praefiguraret Ecclesiam*. 'Factus est' enim 'novissimus Adam in spiritum vivificantem'. Et quomodo de Adam et uxore eius omne hominum nascitur genus: sic de Christo et Ecclesia omnis credentium multitudo generata est. Quae unum Ecclesiae corpus effecta, rursum *in latere Christi* ponitur, et costae locum replet, et unum viri corpus efficitur...» [113].

San PACIANO, implícitamente, en su *Epistula 3 ad Sympronianum* 2 y 4:

«2... Proponis, et recte quidem, Ecclesiam esse... sponsam Christi ex ossibus eius et carne... 4... 'Ecclesia est virgo sancta, castissimis sensibus, sponsa Christi'. Virgo, verum est: sed et mater. 'Sponsa'; manifestum est: sed et uxor et coniux 'de viro suo sumpta': ideoque 'os de ossibus eius, et caro de carne'...» [114].

San AGUSTÍN, *Sermo 5*, 3:

«De ipso sanguine et aqua *significatur nata Ecclesia*. Et quando exivit sanguis et aqua de latere? Cum iam dormiret Christus in cruce: quia Adam in Paradiso somnum accepit, et sic illi *de latere Eva* producta est» [115].

---

[111] PL 37, 1784 s.
[112] PL 25, 1089.
[113] PL 26, 535.
[114] PL 13, 1064 y 1066.
[115] PL 38, 55.

ID., *Sermo 218*, 14, 14:

«Quod latus lancea percussum in terra sanguinem et aquam manavit, procul dubio sacramenta sunt quibus *formatur Ecclesia, tanquam Eva facta de latere dormientis Adam*, qui erat forma futuri» [116].

ID., *De civitate Dei* 22, 17:

«Ut enim in exordio generis humani *de latere viri dormientis costa detracta femina fieret, Christum et Ecclesiam tali facto iam tunc prophetari oportebat*. Sopor quippe ille viri, mors erat Christi, cuius exanimis in cruce pendentis latus lancea perforatum est atque inde sanguis et aqua profluxit, quae sacramenta esse novimus, quibus aedificatur Ecclesia» [117].

ID., *Contra Faustum*, 12, 8:

«Fit *viro dormienti coniux de latere:* fit *Christo morienti Ecclesia de sacramento sanguinis*, qui de latere mortui profluxit. Vocatur Eva vita et mater vivorum, quae *de viri sui latere* facta est» [118].

5.° Se dice también que EL COSTADO DE CRISTO fue TRASPASADO PARA PAGAR POR EVA FORMADA DEL COSTADO DE ADAN. PS. MARIO VICTORINO, *De Physicis* 16:

«Mortis occasio ingressa per lignum, sed *mulier ex latere viri. Ideo ligno latus Domini percutitur, ut et pro muliere patiatur.* Et non totum latus mulier, sed *portio lateris:* una enim ex costis sumpta, aedificata est. Ideo non omnis latus aperitur, sed locus ipse lateris simulatur, unde accepta est» [119].

San ZENÓN, *Sermones seu Tractatus* 1, 10:

«Ac ne non ex integro principium suo statui redditum videretur, prior vir consummatur in cruce: atque eo feliciter soporato, similiter *de eius latere ictu lanceae non costa divellitur*, sed per aquam et sanguinem, quod est baptismum atque martyrium, spiritale corpus spiritalis feminae effunditur, ut legitime *Adam per Christum, Eva per Ecclesiam renovaretur*» [120].

6.° De ahí la NUEVA VIDA que recibe el cristiano POR LA IGLESIA, NACIDA DEL COSTADO DE CRISTO. San AMBROSIO, *Explanatio Psalmi* 36, 37 (vers. 18 s.):

«Quid movet, ut dixi, quia scriptum est: 'Quod factum est in ipso vita est', cum homo dixerit: 'In Deo faciemus virtutem'? Si quaeris quae vita sit, moveat quod factum sit in ipso, accipe: nempe vita Ecclesia est. *In ipso facta est, in eius costa, in ipso resuscitata Eva.* Eva autem vita, hoc est: quod factum est, quia Eva quae perierat salva facta est per Ecclesiam» [121].

---

116 PL 38, 1087.
117 CCLat 48, 835 s.; CSEL 40/2, 625 s.; PL 41, 778 s.
118 CSEL 25/1, 336; PL 42, 258.
119 PL 8, 1304.
120 PL 11, 352.
121 CSEL 64, 100 s.; PL 14, 986.

ID., *Expositio Evangelii Lucae* 2, 86-87:

«86. Plus nescio quid in his intellegere quam lego opera Dei elaborata me cogunt. Subvenit Apostolus aestuanti et quod ego non intellegebem quid esset: 'Os de ossibus meis et caro de carne mea' et 'haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo adsumpta est', divino mihi spiritu revelavit dicens: 'Sacramentum hoc magnum est'. Quod sacramentum? 'Quia duo erunt in carne una' et 'quia relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae' et 'quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius, et de ossibus eius'. Quis est iste vir, propter quem mulier parentes relinquat? Relinquit parentes Ecclesia, quae de gentilibus populis congregata est, cui prophetice dicitur: 'Obliviscere populum tuum, et domum patris tui'. Propter quem virum nisi forte illum de quo dicit Iohannes: 'Post me venit vir, qui ante me factus est?' *De cujus latere dormientis costam Deus sumpsit;* ipse enim est qui dormivit et quievit et resurrexit, quoniam Dominus suscepit eum. Quae est huius costa nisi virtus? Quia tunc quando miles latus eius aperuit, continuo aqua et sanguis exivit, qui effusus est pro saeculi vita. Haec saeculi vita costa Christi est; haec costa secundi est Adam; 'primus' enim Adam 'in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem': novissimus Adam Christus est, costa Christi vita Ecclesiae est. 'Nos ergo' membra 'sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius'. Et fortasse haec est costa, de qua dixit: 'Sentio de me virtutem exiisse', haec est costa quae de Christo exivit nec corpus eius inminuit; non enim corporalis, sed spiritalis est costa, spiritus autem non dividitur ipse, sed dividit singulis prout vult. Haec est Eva, mater omnium viventium. Si enim intellegas 'viventem cum mortuis quaeris', intellegis eos mortuos esse qui sine Christo sunt, qui participes vitae non sunt; hoc est enim Christi non esse participes, quia Christus est vita. *Mater ergo viventium Ecclesia est,* quam aedificavit Deus in ipso summo angulari lapide Christo Iesu, in quo omnis structura compaginata crescit in templum Dei.— 87. Veniat ergo Deus, *aedificet mulierem, illam quidem adiutricem Adae, hanc vero Christi,* non quia Christus adiumentum requirit, sed quia nos quaerimus et desideramus ad Christi gratiam per Ecclesiam pervenire. Et nunc aedificatur et nunc formatur et nunc mulier figuratur et nunc creatur» [122].

ID., *De institutione virginis* 3, 24:

«Iam illud praeclarum Apostolicum arcessamus exemplum, quod habemus scriptum: 'Quia relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia'. Advertimus itaque per mulierem caeleste illud impletum esse mysterium Ecclesiae, in ea gratiam figuratam, propter quam Christus descendit, et aeternum illud opus humanae redemptionis absolvit. Unde et Adam vocavit nomen mulieris suae vitam; nam et in populis per mulierem successionis humanae series et propago diffunditur, et *per Ecclesiam vita* confertur aeterna» [123].

7.° En fin, LA IGLESIA es «OS CHRISTI», dice San HILARIO, *Tractatus in Psalmum 52,* 16:

---

[122] CCLat 14, 69-71; CSEL 32/4, 89-91; PL 15, 1584 s.
[123] PL 16, 311.

«... spes aeternitatis in ossibus significari solet, ex quo dictum est: 'Hoc nunc os de ossibus meis'. Quod beatus Apostolus, quia magnum mysterium est, ad Christum et ad Ecclesiam refert, quae ex Adae sui aeternitate aeternitatis substantiam mutuatur» [124];

y *Tractatus in Psalmum 138, 29*:

«Os Christi Ecclesiam esse et prophetica et apostolica auctoritas est. Nam cum secundum ea, quae in Genesi dicta sunt, de Adam atque Eva Apostolus tractaret, ita ait: 'Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea...'» [125].

8. Valor dogmático e histórico de la narración bíblica

Ninguno de los Padres o escritores del período estudiado —salvo omisión involuntaria— se plantea *expresamente* el problema del valor dogmático de la narración bíblica de la formación de Eva. Tampoco se plantean de propósito el aspecto de su valor y alcance histórico, con la excepción de San Agustín. Sin embargo, prácticamente todos suponen la realidad histórica de la narración y varios vienen a afirmar que se trata de una verdad de fe.

1.° Indicación del VALOR DOGMATICO.

a) *No cabe duda,* dice San Zenón, *Tractatus* 1, 12, 1:

«Si quis studio vel noscendae, vel impugnandae sacrae legis naturae nativitatis Moysi librum lectitando saepius replicaverit; fortassis, ut sunt ingenia, quotidie quae videmus versutis contentionibus laeta, de Apostoli dicto calumniosam nobis inferat quaestionem, qui ait: 'Primus homo e limo terrae, secundus e caelo': *dubium cum non sit,* unum hominem tantum e limo terrae a Deo fictum, *eique eius ex latere mulierem* coniugale solamen excussam, a quibus omne genus manavit humanum» [126].

b) Es una *verdad de fe,* añade San Jerónimo, *Commentarii in epist. ad Philemonem,* vers. 4-6:

«Quod autem dico, tale est: credidit quispiam in conditorem Deum: *non potest credere, nisi prius crediderit* de sanctis eius vera esse quae scripta sunt: Adam a Deo plasmatum, *Eva ex costa illius et latere fabricatam,* Enoch translatum...» [127].

c) Manifestación de la omnipotencia divina, que deja entrever la posibilidad de la *concepción y parto virginal* de María, aclara San

---

[124] CSEL 22, 130; PL 9, 334.
[125] CSEL 22, 764 s.; PL 9, 807.
[126] PL 11, 338.
[127] PL 26, 609.

GAUDENCIO, *Tractatus paschales, Tractatus IX. De Evangelii lectione* 2, 4 [128]; mejor dicho —diríase que remacha San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 9, 16, 30—, ambas cosas son increíbles para los infieles, y el fiel no tiene por qué admitir, por una parte, objetivamente la concepción virginal y, por otra, sólo en figura la formación de Eva [129].

d) Aún dice más San AGUSTÍN. Es obra de la omnipotencia divina, que parecerá fábula más que *verdad* a quien juzgue sólo por la experiencia diaria y natural, *De Civitate Dei* 12, 24:

«... etiam coniugem illi in adiutorium generando *ex eius latere osse detracto fecit*, ut Deus... *Manus Dei potentia Dei est*... Sed haec fabulosa potius quam vera esse arbitrantur, qui... ex his usitatis et quotidianis metiuntur operibus» [130].

Más aún, *De Civitate Dei* 12, 28: «Qui autem ista non credunt, nulla facta prodigia debent credere» [131]. Verdad bien conocida, *Contra Faustum* 24, 2: «Nam quis *catholica veritate* instructus ignorat...» [132].

2.° Indicación del VALOR HISTORICO.

a) Preciosa la observación de San HILARIO, *Tractatus mysteriorum* 1, 3, a saber, que el *sentido típico* de una narración no quita *realidad* al hecho:

«Cum enim haec Dominus, qui fecit masculum et feminam, dixerit, quod *ex osse eius os et ex carne ipsius caro* (est), locutus ipse per Adam id, quod totum in ipso Adam erat factum, *nec detraxit fidem rebus et praeformari ex se id quod in altero gerebatur*, ostendit» [133].

b) San AGUSTÍN, en su primer comentario al Génesis, *De Genesi contra Manichaeos* 2, 12, 17 [134], distinguía en la narración bíblica de la formación de Eva, el *hecho general* y los *detalles:* «Aliud est quippe propria locutio, aliud figurata, qualis ista est quam tractamus modo». El 'hecho en general' de que la primera mujer procede del cuerpo de Adán tiene realidad histórica objetiva:

---

[128] Véase el texto en § 6, 3.° a); cf. nota 79.
[129] Véase el texto en § 6, 3.° b); cf. nota 85.
[130] CCLat 48, 381; CSEL 40/1, 608; PL 41, 373.
[131] CCLat 48, 384; CSEL 40/1, 614; PL 41, 376.
[132] CSEL 25/1, 723; PL 42, 476. En este pasaje San AGUSTÍN aduce 1 Cor 11, 11 s. Se comprende que no aduzca Gén 2, 21-23, puesto que arguye a Maniqueos. En el *Sermón 370*, 1, 1, dudoso, se lee todavía: «factam feminam de latere viri non novimus; lectam et auditam credimus» (PL 39, 1657).
[133] CSEL 65, 5; PLS 1, 248.
[134] PL 34, 205 s.

«Quapropter etsi visibilis femina *secundum historiam de corpore viri primo facta est* a Domino Deo, non utique sine causa ita facta est, nisi ut aliquid secretum intimaret».

En cambio, los detalles o 'modo concreto' de formación podrían no tenerla:

«Num enim aut limus defuit unde femina formaretur? Aut, si vellet Dominus homini vigilanti costam sine dolore detrahere non posset? *Sive ergo ista figurate dicta sint, sive etiam figurate facta sint*, non frustra hoc modo dicta vel facta sunt, sed sunt plane mysteria et sacramenta, sive hoc modo quo tenuitas nostra conatur, sive aliquo alio meliore, secundum sanam tamen fidem sunt interpretanda et intellegenda» [135].

c) Pero en *De Genesi ad litteram* rectifica explícitamente [136] e interpreta en *sentido objetivo* histórico —véase, sin embargo, más abajo, 3.°— no sólo el meollo o sustancia de la narración, sino también los detalles o modo concreto de formación, escogidos por Dios precisamente porque los ordenaba a ser tipo o figura de realidades futuras. Así escribe, por ejemplo, en el libro 9, 13:

«Non est itaque dubitandum, quoniam *haec facta sunt* et stulta esse non possunt, ob aliquid significandum esse facta fructum futuri saeculi ab ipso iam primordio generis humani Deo praescio in ipsis suis operibus misericorditer praedicante...» [137].

Esta *posición* de San AGUSTÍN es *consciente*. En efecto, cuando duda o expone su propia explicación de los hechos, reconoce sencillamente aquélla y no impone ésta. Se indicará más abajo su teoría para coordinar la narración de Gén 1 con la de Gén 2; dice de quienes no entiendan, *De Genesi ad litteram* 6, 6, 11:

«Quid ergo faciam, nisi, *quantum possum, salubriter moneam*, ut Scripturae Dei credat et tunc factum hominem, quando Deus, cum factus est dies,

---

[135] He aquí algún otro ejemplo: «Effectio mulieris est de costa viri, propter coniunctionem significandam» (*id.* 2, 12, 16; PL 34, 205); «'Os de ossibus', fortasse propter fortitudinem et 'caro de carne', propter temperantiam» (*id.* 2, 13, 18: PL 34, 206). Los autores suelen decir que *De Genesi contra Manichaeos* es un abuso del sentido alegórico.

[136] Véase *De Genesi ad litteram* 8, 2, 5: «Nam et ego contra Manichaeos... duos conscripsi libros recenti tempore conversionis meae... Et quia non mihi tunc occurrebant omnia quemadmodum proprie possent accipi... ne retardarer, quid figurate significarent ea quae ad litteram non potui invenire, quanta valui brevitate et perspicuitate explicavi... Nunc autem quia voluit Dominus, ut ea diligentius intuens atque considerans, non frustra, quantum opinor, existimarem etiam per me posse secundum propriam, non secundum allegoricam locutionem, haec scripta esse monstrari» (CSEL 28/1. 232 s.; PL 34, 373 s.).

[137] CSEL 28/1, 284; PL 34, 402.

fecit caelum et terram, de quo alibi Scriptura dicit: 'Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul', et tunc, quando iam non simul sed suis quaeque temporibus creans finxit eum de limo terrae et *ex eius osse* mulierem? Nam nec isto modo eos illo sexto die factos nec tamen eos illo sexto die non factos intellegere Scriptura permittit» [138].

Y añade en el libro *9, 17, 31,* de la misma obra:

«Quod si quaeritur... utrum iam illa ratio, quam mundo primis operibus concreavit atque concrevit Deus, id habebat, ut secundum eam iam necesse esset *ex viri latere* feminam fieri, an hoc tantum habebat, ut fieri posset, ut autem ita fieri necesse esset, non ibi iam conditum, sed in Deo erat absconditum: si hoc ergo quaeritur, *dicam quid mihi videatur sine adfirmandi temeritate;* quod tamen cum dixero, fortasse prudenter ista considerantes, quos iam christiana fides imbuit, etiam si nunc primitus ista cognoscunt, dubitandum non esse iudicabunt» [139].

3.° La posición patrística de interpretar como realidad objetiva la narración bíblica que nos ocupa, queda matizada o recibe precisión de cuanto dicen con relación al MODO DE LA FORMACION DE EVA.

a) Ésta es *obra de Dios:* San HILARIO, *Tractatus mysteriorum* 1, 3: «per eum, qui omnia potest, Deum» [140]; AMBROSIÁSTER, *Commentarius in epist. ad Corinthios,* cap. 11, 3: «Dei virtute formata est» [141]. *Acción directa de Dios,* no de otras naturalezas creadas ni de los ángeles siquiera. Concreta aún más San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 9, 15, 26 y 28:

«Natura quippe mulieris creata est, quamvis *ex virili,* quae iam erat, *non aliquo motu tam existentium naturarum.* Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam: solus enim unus cuiuslibet naturae, seu magnae seu minimae creator est Deus, id est ipsa Trinitas, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus. Aliter ergo quaeritur, quemadmodum sit soporatus Adam costaque eius sine ullo doloris sensu a corporis compage detracta sit. Haec enim fortasse dicantur potuisse per angelos fieri; formare autem vel *aedificare costam, ut mulier esset, usque adeo non potuit nisi Deus,* a quo universa natura subsistit... Ad hoc incrementum pertinet etiam in corpore humano, quod osse dempto locus carne subpletus est, illo scilicet opere Dei, quo naturas substituit, ut sint, quo ipsos quoque angelos creavit.—28... Quale itaque ministerium Deo exhibuerint angeli in illa mulieris formatione, quis audeat adfirmare? *Certissime tamen dixerim subplementum illud carnis in costae locum ipsiusque feminae corpus et animam conformationemque membrorum,* omnia viscera, sensus omnes et quidquid erat, quo illa et creatura et homo et femina erat,

---

[138] CSEL 28/1, 178; PL 34, 343.
[139] CSEL 28/1, 290 s.; PL 34, 405 s.
[140] CSEL 65, 5; PLS 1, 248.
[141] PL 17, 239 s.

nonnisi illo *opere Dei factum*, quod Deus non per angelos, sed per semet ipsum non operatus est et dimisit, sed ita continuanter operatur, ut nec ullarum aliarum rerum nec ipsorum angelorum natura subsistat, si non operetur» [142].

b) La primera mujer fue *formada después de Adán*, recuerdan algunos Padres, aduciendo el testimonio de San Pablo en *1 Tim 2, 13:* San CIPRIANO, *Ad Quirinum*, 3, 46 [143]; San JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* 1, 27 [144]; AMBROSIÁSTER, *In epist. beati Pauli ad Tim I*, cap. 2, 13-15: «post virum et *ex viro* creata est» [145]; y San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 11, 42, 58 [146].

c) Formada de la *costilla*, del *costado* o simplemente de *Adán*, dicen de ordinario los Padres. Bastará notar aquí algunas *precisiones* de interés. AMBROSIÁSTER, *Quaestiones ex Vetere Testamento:* «mulier autem *corporaliter*, sicut legimus, facta est de *viro*» [147]. San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 6, 6, 10: «*non tamen parentibus generantibus*, sed ille de limo, illa de costa eius» [148]. ID., ID., libro 9, 16, 30: «fideliterque credimus factam feminam *ex viro nullo interveniente concubitu*» [149]. ID., ID., libro 10, 10, 17: «mulier aliter facta est..., quia non ex illo tamquam proles orta est» [150].

d) Fue formada en la forma y distinción de miembros habitual, continúa SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 9, 11, 19: «Factam itaque feminam viro de viro in eo sexu, in ea forma et distinctione membrorum, qua feminae notae sunt» [151]. A pesar de ello, Dios pudo haber hecho otra cosa, ID., ID., libro 9, 5, 9: «An aliquis dixerit Deum feminam tantum, non etiam masculum, si hoc vellet, facere potuisse?» [152] o haberla hecho de otra parte del cuerpo de Adán, ID., ID., libro 9, 13, 23 [153].

e) Con todo, San AGUSTÍN sabe perfectamente que en la descripción objetiva histórica de las acciones divinas no se puede hablar de Dios sino *antropomórficamente*. Por ello advierte, *De Civitate Dei* 12, 24:

---

142 CSEL 28/1, 286-288; PL 34, 403 s.
143 CSEL 3/1, 152; PL 4, 758.
144 PL 23, 248.
145 PL 17, 468.
146 CSEL 28/1, 377; PL 34, 453.
147 CSEL 50, 48; PL 35, 2230.
148 CSEL 28/1, 177; PL 34, 343.
149 CSEL 28/1, 290; PL 34, 405.
150 CSEL 28/1, 307; PL 34, 415. Aún puede aducirse el *Sermón* dudoso del mismo Santo, *n.º 370:* «de viro sine femina» (PL 39, 1657).
151 CSEL 28/1, 280; PL 34, 400.
152 CSEL 28/1, 273; PL 34, 396.
153 Véase el texto más arriba en el § 7, 1.º, al que corresponde la nota 99.

«Neque enim haec *carnali consuetudine* cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacumque terrena corporalibus membris, quod artis industria potuerint, fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur» [154].

f) Por consiguiente, la *forma especial* de venir al mundo Eva es *exclusiva* de ella, nota San JERÓNIMO, *Contra Iohannem Hierosolymitanum* 32: «Aliter Adam, *aliter Eva,* aliter Abel, aliter homo Iesus Christus. Et in omnibus diversis exordiis, una hominis natura non differt» [155]. Y añade San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 9, 16, 29, que no tiene par en la naturaleza: «quaerimus in rebus creationis huius *similitudinem, qua mulier de viri latere facta est,* nec possumus invenire» [156].

4.° No se opone a la doctrina expuesta en los párrafos anteriores la TEORIA AGUSTINIANA DE LAS «RATIONES SEMINALES» y su aplicación a la formación de los cuerpos de Adán y Eva, en *De Genesi ad litteram,* libros 6 y 9. Diríase, por el contrario, que aun queda confirmada.

a) San Agustín desconocía —es natural— muchos de los géneros y de los procedimientos literarios usados por los Autores humanos de la Biblia. Suponía, pues, perfecta unidad literaria en Gen 1-2 y que los hechos narrados en el cap. 2 sucedían cronológicamente a los del cap. 1. Pero se encontraba con una grave *dificultad:* ¿Cómo se dice en *Gen 2, 7* que Dios formó a Adán y en *Gen 2, 21-23* que formó a Eva, cuando ya había escrito el autor sagrado, en *Gen 1, 27,* 'et creavit Deus hominem..., masculum et feminam creavit esos'? Así expone la dificultad en *De Genesi ad litteram* 6:

Cap. 2, 3:

«... Iam ergo de limo formatus erat et illi iam soporato *mulier ex latere* facta erat, sed hoc commemoratum non erat, quod nunc recapitulando commemoratum est. Neque enim sexto die factus est masculus et accessu temporis postea facta femina; sed 'fecit eum', inquit; 'masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos'. *Quomodo ergo iam homine in paradiso constituto mulier ei facta est?* An et hoc praetermissum Scriptura recoluit? Nam sexto illo die etiam paradisus plantatus est et ibi homo collocatus et soporatus est, ut Eva formaretur; et ea formata evigilavit eique nomen imposuit. Sed haec nisi per temporales moras fieri non possent. Non itaque ita facta sunt, sicut creata sunt omnia simul».

---

[154] CCLat 48, 381; CSEL 40/1, 608; PL 41, 373.
[155] PL 23, 384.
[156] CSEL 28/1, 289; PL 34, 405.

Cap. 3, 4:

«... *non est dubium hoc quod homo de limo terrae fictus est eique formata uxor ex latere, iam non ad conditionem, qua simul omnia facta sunt, pertinere,* quibus perfectis requievit Deus, *sed ad eam operationem, quae fit iam per volumina saeculorum,* qua usque nunc operatur».

Cap. 3, 5:

«... Huc accedit, quod ipsa etiam verba, quibus narratur, quomodo Deus paradisum plantaverit in eoque hominem, quem fecerat, collocarit ad eumque adduxerit animalia, quibus nomina imponeret, in quibus cum adiutorium simile illi non fuisset inventum, tunc ei mulierem costa eius detracta formaverit, satis nos admonent haec non ad illam operationem Dei pertinere, unde requievit in die septimo, sed ad istam potius, qua per temporum cursus usque nunc operatur...».

Cap. 4, 6:

«... Sed quae sexto die creata sint, apertissime Scriptura declarat, anima viva scilicet secundum unumquodque genus quadrupedum et repentium et bestiarum et ipse homo ad imaginem Dei masculus et femina. Proinde potuit praetermittere, quomodo sit homo factus, quem tamen ipso die factum esse narravit, ut recapitulando postea, quemadmodum etiam factus fuerit, intimaret, hoc est de terrae pulvere, et mulier illi de latere...» [157].

b) Parecíale a San AGUSTÍN que sólo cabía una *explicación:* 1) En el día sexto Adán y Eva fueron formados 'invisibiliter, potentialiter, causaliter'; 2) posteriormente, *Gén 2,* lo fueron 'visibiliter, sicut species humanae constitutionis nota nobis est'. He aquí sus mismas palabras en *De Genesi ad litteram* 6:

Cap. 5, 7:

«... 'Adae autem non est inventus adiutor similis ipsi. Et iniecit Deus mentis alienationem super Adam, et obdormivit; et sumpsit unam de costis eius et adimplevit carnem in locum eius, et aedificavit Dominus Deus costam, quam sumpsit de Adam, in mulierem'. Si ergo consequenter, cum in pecoribus et bestiis agri et volatilibus caeli non esset inventum adiutorium simile homini, fecit ei Deus adiutorium simile *de costa lateris eius,* hoc autem factum est, cum easdem bestias agri et volatilia caeli adhuc de terra finxisset et ad illum adduxisset: quomodo sexto die factum hoc potest intellegi, quandoquidem illo die produxit terra animam vivam secundum verbum Dei, volatilia vero quinto die produxerunt aquae similiter secundum verbum Dei? Non itaque hic diceretur: 'et finxit Deus adhuc de terra omnes bestias agri et omnia volatilia caeli', nisi quia iam terra produxerat omnes bestias agri sexto die et aqua omnia volatilia caeli quinto die. *Aliter ergo tunc, id est potentialiter atque*

---

[157] CSEL 28/1, 171-174; PL 34, 340 s.

causaliter, sicut illi operi competebat, quo creavit omnia simul, a quibus in die septimo requievit, *aliter autem nunc, sicut ea videmus, quae per temporalia spatia creat*, sicut usque nunc operatur. Ac per hoc iam per istos notissimos lucis corporalis dies, qui circuitu solis fiunt, Eva facta est *de latere viri sui*. Tunc enim Deus adhuc finxit de terra bestias et volatilia, in quibus cum adiutorium simile ipsi Adam non esset inventum, illa formata est. In talibus ergo diebus etiam ipsum de limo finxit Deus».

Cap. 5, 8:

«... Neque enim dicendum est masculum quidem sexto die factum, feminam vero posterioribus diebus, cum ipso sexto die apertissime dictum sit: 'masculum et feminam fecit eos et benedixit eos' et caetera, quae de ambobus et ad ambos dicuntur. *Aliter ergo tunc ambo et nunc aliter ambo: tunc scilicet secundum potentiam* per verbum Dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia simul, a quibus in die septimo requievit, ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent, *nunc autem secundum operationem praebendam temporibus*, qua usque nunc operatur, et oportebat iam fieri tempore suo Adam de limo terrae, eiusque mulierem ex viri latere».

Cap. 6, 10:

«... Sed rursus, si dixero non ita fuisse hominem in illa prima rerum conditione, qua creavit Deus omnia simul, sicuti est non tantum perfectae aetatis homo, sed ne infans quidem, nec tantum infans, sed ne puerperium quidem in utero matris, nec tantum hoc, sed ne semen quidem visibile hominis, putabit omnino non fuisse. Redeat ergo ad Scripturam, inveniet sexto die hominem factum ad imaginem Dei, factos autem masculum et feminam. Item quaerat quando facta sit femina, inveniet extra illos sex dies; tunc enim facta est, quando Deus de terra finxit adhuc bestias agri et volatilia caeli, non quando volatilia produxerunt aquae et animam vivam, in qua et bestiae sunt, produxit terra. Tunc autem factus est homo et masculus et femina: ergo et tunc et postea. Neque enim tunc et non postea aut vero postea et non tunc, nec alii postea, sed *idem ipsi aliter nunc, aliter postea*. Quaeret ex me: *Quomodo postea? Respondebo: visibiliter*, sicut species humanae constitutionis nota nobis est, non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius. Quaeret: *Tunc quomodo? Respondebo, invisibiliter, potentialiter, causaliter*, quomodo fiunt futura non facta» [158].

c) San AGUSTÍN da con nitidez el *sentido* exacto de su pensamiento en la misma obra, algo más abajo, *De Genesi ad litteram* 9.

1) Plantea, ante todo, la cuestión:

Cap. 17, 31:

«Quod si quaeritur, quomodo se habeat causalis illa conditio, in qua primum Deus hominem fecit ad imaginem et similitudinem suam —ibi quippe

[158] CSEL 28/1, 175-177; PL 34, 342 s.

et hoc dictum est: 'Masculum et feminam fecit eos'— *utrum iam illa ratio,* quam mundi primis operibus concreavit atque concrevit Deus, *id habebat, ut secundum eam iam necesse esset ex viri latere feminam fieri an hoc tantum habebat, ut fieri posset, ut autem ita fieri necesse esset, non ibi iam conditum, sed in Deo erat absconditum:* si hoc ergo quaeritur, dicam quid mihi videatur sine adfirmandi temeritate...» [159].

2) Distingue el desarrollo normal de las fuerzas, 'rationes seminales', infundidas por Dios en la naturaleza, y las intervenciones extraordinarias de Dios:

Cap. 17, 32:

«Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic, illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per iuventam sterilis femina in senecta pariat, ut asina loquatur et si quid eiusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent —neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior— verum tamen *alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret*» [160].

3) Para concluir que la primera mujer no fue formada del costado del varón por desorrollo y origen natural y necesario. Tal origen era posible, mas sólo por acción directa y especial de Dios:

Cap. 18, 34:

«Propterea mysterium gratiae huius Apostolus absconditum dixit *non in mundo, in quo sunt absconditae causales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum, sicut absconditus erat Levi in lumbis Abrahae,* quando et ipse decimatus est, *sed in Deo, qui universa creavit.* Quamobrem omnia, etiam quae ad hanc gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam causae in Deo absconditae fuerunt: quorum *si unum erat, quod ita mulier facta est de latere viri,* et hoc dormientis, quae per ipsum firma facta est, tamquam eius osse firmata, ille autem propter ipsam infirmus, quia in locum costae non costa sed caro subpleta est, *non habuit hoc prima rerum conditio,* quando sexto die dictum est: 'Masculum et feminam fecit eos', ut femina omnino sic fieret, *sed tantum hoc habuit, quia et sic fieri posset, ne contra causas, quas voluntate instituit, mutabili voluntate aliquid faceret.* Quid autem fieret, ut omnino aliud futurum non esset, absconditum erat in Deo, qui universa creavit» [161].

---

[159] CSEL 28/1, 290 s.; PL 34, 405 s.
[160] CSEL 28/1, 291 s.; PL 34, 406.
[161] CSEL, 28/1, 293; PL 34, 407.

CONCLUSION

En tema de tanta importancia y tan delicado, por su conexión con el evolucionismo aplicado al origen del cuerpo del primer hombre, el autor no quisiera equivocarse. Espera y agradecería el juicio de los estudiosos. En el ínterin prefiere hablar de *carácter provisional* en sus conclusiones. Son las siguientes, habido cuenta de los Padres Griegos y Latinos:

1.ª Eva fue formada de alguna parte del cuerpo de Adán: esto es lo mínimo que parece habría que afirmar.

2.ª Eva fue formada del costado de Adán: esto parece, por lo menos, muy probable.

3.ª No es necesario insistir excesivamente en que fue formada de la «costilla»: este aspecto es más claro en los Padres Griegos.

4.ª No se conoce la manera exacta de la actuación divina.

5.ª Enseñan la formación de Eva —en el sentido de la conclusión 1.ª, por lo menos; y quizá en la 2.ª— como verdad de fe católica. Esta conclusión parece cierta y se deduce: *a*) de las afirmaciones explícitas de algunos Padres; *b*) de la conexión que establecen entre la formación de Eva y, especialmente, el nacimiento de la Iglesia.

6.ª No parece que la razón de tipo de la Iglesia en Eva pueda explicarse solamente con un tipo literario: a la manera, por ejemplo, como la obra de la creación, distribuída en seis más un días, es tipo del trabajo y descanso semanal del hombre; o como Melquisedec es tipo del Mesías sacerdote eterno. Las razones serían: *a*) En los ejemplos citados hay interpretación auténtica de la Escritura posterior. *b*) Los Padres dicen expresamente que el modo exacto de la formación de Eva «ex homine» nadie lo sabe sino Dios. *c*) Afirman o dan por supuesta la realidad objetiva del hecho, a pesar de ver y reconocer la dificultad del modo: a diferencia, por tanto, de la creación del universo y del primer varón, cuya narración suelen tomar materialmente sin preocuparse de decir más.

PABLO TERMES, Pbro.
Profesor de Sagrada Escritura, sección A. T.
Seminario Conciliar de Barcelona

Un Ms. de Onqelos de transición del sistema palestinense al prototiberiense

MS. 607, ENA 2576, DEL SEMINARIO TEOLOGICO JUDIO DE NUEVA YORK

(Onqelos Gen 4,7-6,1)

Manuscrito de un folio, en pergamino, llegado a nosotros con poca limpieza, sobre todo en el verso, circunstancia que hace difícil el ver con toda seguridad algunas vocales o acentos. Comprende el Targum de Onqelos a Génesis 4,7-6,1, Targum que tiene algunas variantes consonánticas respecto al de Sabbioneta. Está escrito en escritura de carácter «palestinense»: el *'ayn* (muy desarrollado) y el *alef* son característicos de manuscritos palestinenses de la llamada escuela de Ben Naftalí. El escriba ha abreviado muchas palabras.

La vocalización del manuscrito desconoce el *segol* y el *qameṣ*: usa indefectiblemente *ṣeré* por *segol* y *pataḥ* por *qameṣ*, fenómeno corriente en manuscritos de puntuación superlineal «palestinense». Debajo de radicales finales a veces, אֶן, תשֶׁע, señala el *šewá*, cosa que ocurre también en manuscritos protomasoréticos y en manuscritos llamados de Ben Naftalí[1]. Pero la característica más interesante es que utiliza, por lo menos cuatro veces, el signo del *ḥolem* «palestinense» superlineal (ֹ), aunque normalmente los signos de puntuación son del sistema tiberiense: Gn 4, 8: במהויהון; 15 קטוֹלנא; 5, 9 אנוֹש; 20 יוֹמי; prob. 4, 13 חוֹבי.

Hay otros signos de puntuación que probablemente son acentos o vocales «palestinenses», pero no puede asegurarse con toda certeza. Bastan las características anteriores para situar este ma-

[1] Véase un ejemplo en el Ms. 558 f. 11 del JThS.

nuscrito en una fase de transición del «palestinense» al tiberiense, fase en la cual se mezclan vocales de ambos sistemas. Sobre este asunto escribimos en nuestro articulo *Importants manuscrits hébreux et araméens aux Etats Unis*[2]: «Si el *pataḥ* fue la primera vocal que abandonó su lugar superlineal para colocarse bajo las líneas (*pataḥ* tiberiense), la última vocal "palestinense" que abandonó su forma y su lugar sobre las líneas fue el *ḥolem*... En el manuscrito Bodl. Heb. c 20 (2736) ff. 25-28, que contiene *piyyutim* en vocalización prototiberiense defectiva, se conserva también un *ḥolem* palestinense... Se comprende fácilmente la resistencia del *ḥolem* "palestinense" (ـֹ) a convertirse en *ḥolem* tiberiense (ـֹ), considerando que este último se escribe lo mismo que el acento (ـֹ), el *rebia'*, y que, por tanto, podía confundirse con él».

Toda la vocalización de primera mano —hay vocales y acentos añadidos por una segunda mano— apunta a una fase muy primitiva de la puntuación tiberiense. Véase, por ejemplo, la vocalización de las guturales avocálicas אֲנוש, אֲרֵי, וַהוַה, וַאמַר, עֲבַד וַאֲמַר, y véase también la acentuación de primera mano que difiere notablemente de la acentuación tiberiense posteriormente canonizada[3]. Esta acentuación parece ser una transliteración en signos tiberienses (probablemente algunos de los acentos son aún acentos «palestinenses») de la acentuación del sistema «palestinense» superlineal. Obsérvese que esta acentuación no es necesariamente tónica; lo cual, unido a su discrepancia de la acentuación posterior y a su defectividad y a la ausencia casi absoluta de acentos conjuntivos, la da un carácter marcadamente «palestinense».

Por estas características «palestinenses» o prototiberienses, el manuscrito parece haber sido puntuado en la época en que empezaba a emerger el sistema tiberiense del «palestinense», fecha remota que probablemente debamos situar entre los siglos VIII-IX. Por ende, creemos que ya antes del siglo X —fecha a la que PAUL KAHLE[4] y su discípulo M. BLACK apuntan como fecha de la intro-

---

[2] «Vetus Testamentum». Supplement IV (1957) p. 31.

[3] Se parece a la acentuación protomasorética del Ms. 191 del JThS.

[4] En *The Cairo Geniza* (Londres, 1947), págs. 126-7 habla de que en el s. IX debía haber una gran necesidad de copias del Targum «Palestinense» en Palestina y añade: «This can be understood only on the assumption that the official Babylonian Targum, the Targum Onkelos, had no authoritative value at that time in Palestine... It is very likely that like the Babylonian Targum, other Babylonian institutions also... had to wait a long time before they ware really accepted in Palestine».

«Thus the Targum Onkelos became authoritative in Palestine at a time when Aramaic had ceased to be the spoken lenguage in Palestine, when people had

ducción del Onqelos en Palestina— estaba éste en uso en estos dominios. Por lo menos, este Ms. es el más antiguo Ms. de Onqelos tiberiense que conocemos[5].

Sigue a continuación la transcripción del manuscrito: la transcripción de todos y sólo aquellos versiculos en que se encuentra puntuación de primera mano. Lo transcrito pertenece a la primera mano, salvo que en las notas se advierta lo contrario. A esta primera mano pertenecen muchos *dageš lenes* y fuertes y *rafés*. Como la tinta, sobre todo de primera mano, está un tanto desvaida y ciertas partes del manuscrito están harto poco limpias, algunas vocales no han podido ser cazadas. La raya horizontal debajo de ciertas sílabas o palabras indica que no hemos podido ver la vocalización. Hay muchos versiculos carentes totalmente de puntuación, y en los puntuados la vocalización no es siempre completa: hay vocales o acentos que no habremos podido ver, otros que no fueron señalados en el Ms.

MS. 607 (ENA 2576, pp. 7-10)

Gn 4,7-6,1 דִינָא חַטְאַךְ נְטִיר (sic videtur) דְּעַתִּיד לְאִיתְפְּרַעָא
מִינַךְ אִם לֹא תְתוּב וְאִם תְּתוּב יִשְׁתְּבֵיק לַךְ: 8– ואמר קַין[1]
לְהֶבֶל אַחוּהִי וַהוָה בְּמֵהְוֵיהוֹן[2] בְּחַקְלָא וְקַם קַיִן בְּהֶבֶל אַחוּהִי
וְקַטְלֵיהּ: 9– ויאמר: וַאמַר ייי לְקַיִן אַן (sic) הַבֵּל (sic) אַחוּךְ
וַאמַר לֹא יְדַעְנָא הַנַטַר אַחִי אֲנָא[3]: 10– ויאמר: ואמר מַה עֲבַדְתָּא
קַל דַם זְרַעְיאַן דְּעַתִּידִן לְמִיפַּק מִן אַחוּךְ קַבְלַן קַדַמַי[4] מַן אַרְעָא:

already begun to speak Arabic». Cf. también *The Cairo...*, 2.ª ed., Oxford, 1959, página 195.

Matthew Black en su conferencia *Die Erforschung der Muttersprache Jesu:* «Theologische Literaturzeitung», n. 9, 1957, págs. 660, concreta más la fecha de la presencia autoritativa del Onqelos en Palestina: «Es lässt sich jedoch nachweisen, dass das Targum Onkelos *vor* dem 10. Jahrhundert in Palästina *kein* Rolle gespielt hat», etc. Nótese que esta conferencia fue puesta en alemán por P. Kahle y que los dos subrayados del texto alemán son del original.

[5] Obsérvese que el copista emplea con una cierta frecuencia el א como *mater lectionis* en el interior de la palabra, caso que se da en el arameo medio (de época bizantina) y parece ser un uso que indica mucha antigüedad.

[1] La vocal que falta de consignar no se ve claramente.
[2] El *ḥolem* tiene forma «palestinense».
[3] La vocal del primer *'alef* no se ve claramente.
[4] La vocal del *qof* no es clara.

11– ועתה: וּכְעַן לִיט אַתְּה מִן אַרְעָא דִיפְתַּחַת יִת פּוּמַה [ו]קַבֵּל[ת]
יַת דְּמֵי אַחוּךְ מִן יְדַךְ: 12– כי: אֲרֵי תִּיפְלַח בְּאַרְעָא[5] לֹא תוֹסֵף
לְמִיתַן חֵילָה לַךְ מְטַלְטֶל וְגַלֵּי תֵהֵי. (sic) בְּאַרְעָא 13– ויאמר:
וַאְמַר קַיִן[6] קוֹדַם יי סַגִּי חוֹבִי[7] מִילַמְשְׁבַק 14– הן: הָא תַאֲרִיכַת
יָאתִי[8] יוֶמָא[9] דֵּין מֵעַל אַפֵּי אַרְעָא וּמִן קוֹדַמַךְ לֵית אִיפְּשַׁר
לְאִיטַמַאֲרָא[10] וְאֵהֵי מְטַלְטַל וְגַאלֵי בְּאַרְעָא וִיהֵי כל דְּיַשְׁכְּחִינַּנִי (sic)
יִקְטְלִינַנִי 15– [וי]אמר: [ואמר] ליה יי לְאִכֵּן[11] (sic) כֹּל קַטּוֹלַיָא[12]
קַיִן[13] לְשַׁבְעָה דַּרַיִן[14] יִתְפַּתַע[15] מִינֵיה[16]

Gn 5 1– דין ספר תולדת אדם ביומא דיברא[17] יי אדם
בדמות אלה עַבַד יתיה: 2– זכר: דכר ונוקבא [בראינו]ן ובריך
יתהון[18] וקרא ית שְׁוֻמהון אדם ביומא דאיתבריו: 3– וחייא
אדם מאה [ותל]תין שנין ואוליד בדמותיה דְּדַמֵּי[19] ליה וקרא ית

---

[5] Parece verse un punto debajo del *pataḥ* del *'ayn* (עָ).

[6] El *atnaḥ* es dudoso.

[7] Muy probablemente no se trata de acento sino del *ḥolem* «palestinense». Pero la 2 m. refresca dos puntos convirtiendo la vocal (ֹ) en (ֹ).

[8] Nótese aquí y en el resto del versículo el frecuente uso de la *mater lectionis* א.

[9] El ֶ es dudoso; de ser cierto quizá fuera una tentativa de poner bajo la linea el *ḥolem* superlineal «palestinense» (ֹ).

[10] Los ִ son dudosos.

[11] En lugar de בכין. El punto ¿es un acento «palestinense»?

[12] Otro *ḥolem* palestinense seguro. El *dageš* no es tan cierto.

[13] Sbb. קין. Quizá el punto superlineal sea el *zaqef* «palestinense» (ֹ). Quizá קַיִן sea una evolución del (ֹ) «palestinense» hacia la vocalización del *ḥireq* tiberiense (ִ). Cf. art. cit. en «Vetus Testamentum», p. 31.

[14] La vocal del *reš* quizá sea *ḥireq*. Hay un *dageš* en el *reš*.

[15] Sabb. יִתְפְּרַע.

[16] El texto sigue en adelante sin vocales ni acentos.

[17] El punto parece ser intencionado. ¿Es un acento «palestinense»?

[18] La rayita vertical no es segura; caso de serlo podía ser o el *qameṣ* «palestinense» o el *zaqef* del mismo sistema de algun Ms. «palestinense».

[19] La puntuación —menos el *rafé*— de esta palabra parece de segunda mano.

שמיה שת: 4– והוו יומי אדם בתר דאוליד יתֿ שת תמני מאה
שנין ואוליד בֿוב: 5– והֿוו[20] כל יומי אדם דחייא תשע מאה
ותלתין שנין ומית (sic): 6– וחייא שֿת[21] מאה וחמש שנין
ואוליד ית אנוש[22]: 7– וחייא שת[23] בתר דאוליד אנוש תמני
מאה ושבע שנין ואֿול בֿנ ובנֿ 8– והוו כל יומי שת תשע
מאה ותרתה עשרֵה שֿ ומית: 9– וחייַא אֲנוֹשׁ[24] תִּשְׁעִין שִׁנִין[25]
וא֗ ית קינן: 10– וחייא אנוש בתר דאוליד קֿ תמני מאה וחמש
עשרה שֿ ואֿול בֿנ ובֿ: 11– והוו כל יומי[26] .....

19– וַחְיַיא יֵרֵדֿ[27] בַּתַרֿ דְאוֹלִידֿ יַת חֿ תְמַנֵי מאַהְ שְׁנִין ואוֹלִידֿ
בֿוב: 20– וַהוו֗ כֿל יוֹמֵי יֵרֵדֿ[27] תְשַׁעְ מְאַה וְשֵׁתִּין וְתַרְתֵּין שֿ
וְמִית:

22[28]– והלֵך חֿ בתחלתא[29] דיי[30] .....

24– והלך חֿ בדחלתא דיי וְלֵאיתוהי ארי אַמִּית[31] יתיה ייי:

30[32]– נֿח[33] חמש

---

[20] La rayita vertical del plano superior parece ser de segunda mano. El punto ¿es un acento «palestinense» o la vocal antigua palestinense *pataḥ*?

[21] Este acento tiberiense parece de segunda mano.

[22] El *ḥolem* es de segunda mano.

[23] El (ֿ) es bastante seguro, pudiera ser vocal «palestinense», o algún acento.

[24] Nuevo *ḥolem* «palestinense» de primera mano No puede ser combinación de *ḥolem* tib. y acento porque el acento está debajo.

[25] Nótese el primer punto: quizá acento *ṭifḥa* «palestinense» puesto al lado del *ṭifḥa* tiberiense sin entender su significado. También es posible que se trate de un *šewá* ordinario del cual un punto ha desaparecido.

[26] Hasta el v. 19 ya no hay vocales de primera mano, hay algún acento raro y algunas vocales de segunda mano.

[27] En vez de יֶרֶד, o sea, hay confusión de *segol* y *ṣeré*.

[28] El v. 21 no tiene vocales.

[29] En vez de דחל״, o sea cambio, de dentales; *confer* v. 24.

[30] El resto del versiculo 22 y todo el 23 carecen de vocales.

[31] Vocal y *dageš* de segunda mano.

[32] Los vv. que faltan y que siguen hasta cap. 6, 1 —donde se lee וַהוָה— carecen de vocales.

[33] Parece *kolem* sin *pataḥ* furtivo.

BIBLIOGRAFIA

Sobre mss. de transición del «palestinense» al tiberiense: cf. nuestro trabajo «*Un ms. hebreo protomasorético y nueva teoría acerca de los llamados mss. Ben Naftalí*»: Estudios Bíblicos, XV, (1956), 204-213 y «*La cantilación protomasorética del Pentateuco*» ibid, XVIII (1959), 238-251; Israel Yeivin, «*Qēla' Miqrā bĕ-niqqūd ṭĕbarnī lō'-massōrĕtī*»: Tarbiṣ, XXIX (1960), 245-256; Israel Yeivin, «*Haṭ'āmat tōrá šebĕ-'al-pe biṭ'āmīm*»: Lĕšonenu, XVIV (1960), especialmente págs. 59-61 (ms. de Oxford semejante al descrito en nuestro artículo).

Véase un Ms. semejante en Ms. Heb. d 37 (2603) y d 44 (2624) de la Bodleyana de Oxford.

A. Díez Macho, M. S. C.

Universidad de Barcelona.

Sobre l'itinerari de Jacob de Paddan-Aram a Siquem passant per Maḥanaim

Desitjosos d'aportar no sigui més que una petita pedra al monument-homenatge que hom es proposa d'aixecar a l'insigne escripturista Rnd. P. Andreu Fernàndez, S. J., amb motiu de l'ocorrença dels seus noranta anys, transcorreguts en una assídua aplicació a l'estudi de tots els rams de les Lletres Sagrades, hem cregut fer-li cosa plaent, tot escollint el present tema sobre un episodi de la vida de Jacob que es relaciona amb la qüestió tan debatuda pertocant la identificació de la ciutat de Maḥanaim. Qüestió aquesta que pertany a la Palestinologia, matèria bíblica a la qual el referit Rnd. Pare consagrà diferents estudis, que reunits en un volum constitueixen l'excel·lent publicació que porta el títol de PROBLEMAS.

* * *

MAḤANAIM

Aquest argument ja de si prou abstrús i difícil per la varietat d'opinions pertocant la seva situació, des de fa una vintena d'anys ha vingut a complicar-se per un article del P. de Vaux en *R. B.* 1941, p. 23 i seg., on, contra tota versemblança, és propugnada la situació de Maḥnaim a Tell Heğağ, a la regió transjordànica de la Belcā i al *S.* del riu Jaboc, quan, fins fa poc, tothom sense excepció l'ha col·locat al *N.* d'aquest torrent. Opinió aquella, que avui pot atribuir-se exclusivament a l'Escola Bíblica Dominicana de Jerusalem, com sigui que apareix en l'Atlas de la Bíblia del P. Grollenberg, O. P., i en la *Géogr. de la Terre Sainte* del P. Du Buit, O. P., p. 119.

Qui sap si amb la Bíblia a la mà serà possible projectar ara alguna llum sobre semblant qüestió.

Obrim, doncs, la Bíblia i mirem de seguir atentament el relat que Gen 31-33 ens ofereix pertocant el retorn de Jacob vers Canaan des

de Paddan-Aram fins a Siquem, tot parant esment en cada una de les seves etapes que, a guisa de fites, marquen successivament el seu itinerari. Aquestes fites són: 1) partença de Paddan-Aram; 2) Miṣpà (muntanya de Galaad); 3) Maḥanaim; 4) pas del Jaboc; 5) Fanuel; 6) vers Seïr; 7) encontre amb Esaú; 8) cap a Succot; 9) entrada a Siquem.

1) Partença de Paddan-Aram.

Feia vint anys que Jacob hi arribava, aconsellat de la seva mare Rebeca, per tal de posar-se a l'abric de les ires del seu germà Esaú. Transcorreguda aquesta tongada d'anys, quan Jacob hagué esposat les dues filles del seu oncle Laban, i esdevingut ric, una veu del Senyor li digué: «Apa! surt d'aquesta terra i torna a la terra de la teva parentela» (Gen 31, 13), Jacob obeí a l'instant i, una volta reunida la seva família i aplegades les ramades, partí de Paddan-Aram sense haver pres comiat del seu oncle Laban, que es trobava lluny d'allí, ocupat en la tossa dels seus ramats, i seguí, com és de creure, el mateix itinerari que en altre temps el seu avi Abraham en el seu viatge de Haran a Canaan (Gen 12, 5). Ara, que en haver arribat a Damasc, en lloc de prosseguir pel camí de mà dreta que l'hauria introduït al cap de poc i directament a Canaan, preferí continuar en direcció de Transjordània avall; a Canaan ja hi entraria després d'haver-se reconciliat amb el seu germà Esaú que residia a la Idumea, únic fet que el preocupava exclusivament i que explica el seguit de bona part del que s'anirà exposant. Entretant, passats tres dies, Laban que havia estat informat de la fugida sobtada del seu gendre, indignat, reuneix sense tardança el personal de la seva casa, i corre a l'encalç de Jacob, decidit a fer-li alguns retrets per haver-se comportat, segons ell, tan insensatament. Set dies transcorregueren abans no l'hagué aconseguit a la muntanya de Galaad.

2) La muntanya de Galaad.

Jacob havia ja fixat aquí les seves tendes, ço que també feren Laban i els seus en arribar-hi (Gen 31, 22 i seg.). L'encontre fou més pacífic que no es preveïa. Déu havia vetllat perquè res de malastruc no s'esdevingués al seu servent Jacob (Gen 31, 29). És per això que, quan els mutus retrets entre gendre i sogre anaven a degenerar en altercat, hi hagué un sobtat canvi d'escena, i Laban invità Jacob a fer un pacte, posant Déu com a testimoni (Gen 31, 44). Acte seguit fou erigida una estela i un munt de pedres que prengué el nom de Miṣpà (lloc d'aguaït), destinat a salvaguardar les filles de Laban (Gn 31, 49. 50), i de *Galaad* (munt del testimoni), destinat a fixar els límits entre Jacob i Laban, és a dir, entre Israel i Aram (Gen 31, 51 i 52). Aquesta entitat geogràfica que d'ara en davant prendrà sovint el mom de Miṣpé

Galaad (Jtg 11, 29), estava certament emplaçada al *N.* del torrent Jaboc, puix Jacob no havia passat encara el seu gual. Allí el situen alguns passatges de la Bíblia, com és ara Num 32, 39-40; Deut 3, 15; Jos 17, 6 i la generalitat dels exegetes, que el cerquen a la vora del Ğ. ʿAğlūn, sense poder arribar a fixar-lo amb precisió.

L'endemà Laban, una volta hagué pres comiat del seu gendre i de les seves filles i fills (Gen 32, 1), se'n tornà al seu país, mentre que Jacob reprengué el seu camí cap a Seïr, tot pensarós i pregonament angoixat a mesura que s'anava apropant l'encontre amb Esaú. A aquest fi es dirigí al gual més important de la Transjordània per a la travessia del Jaboc, tocant, pot dir-se, a una antic centre d'habitació.

Estava per arribar-hi quan li eixiren a l'encontre àngels de Déu, i digué Jacob tot d'una quan els veié: «aquest és el campament *(maḥne)* de Déu, i anomenà aquell lloc *Maḥanaim*» (Gen 32, 2 i 3).

3) Maḥanaim.

Centre habitat, destinat a desplegar un paper preponderant durant els regnats de David i Salomó. D'aquí l'interès dels palestinòlegs per a fixar-li un lloc en el mapa de la Transjordània; tasca relativament fàcil, si hom para esment a les dades subministrades pel text sagrat pertocant la seva situació:

a) Al *N.* del torrent Jaboc, com sigui que Jacob, que del septentrió davallava vers al migjorn, no passà el gual del torrent (Gn 32, 23) fins després de l'aparició del àngels (ib., 32, 1-3);

b) no lluny del mateix torrent Jaboc, com sigui que Jacob passà el seu gual després d'haver romàs durant la nit al campament de Maḥanaim i abans de l'alba del dia següent (ib., 32, 26);

c) als límits entre les tribus de Gad i de Manassès oriental (Jos 13, 26.30);

d) molt endins de la conca del Jaboc, per tal com, segons 2 Sam 2, 29, Abner, una volta passat el Jordà va recórrer tot el Bitron [1], ço és tota la conca gorjosa i horizontal del Jaboc, o d'algun altre wady que des de la plana del Jordà embocava vers el país de Galaad;

e) pel camí que condueix directament a Seïr, o vers el camp d'Edom oriental;

f) en un lloc fortificat;

g) prop dels ammonites (2 Sam 7, 27).

Amb aquesta pauta al davant serà ara fàcil mesurar el grau de pro-

---

[1] La Biblia de Jerusalem tradueix: «després d'haver caminat tota la matinada», que pel cas ve a ésser el mateix.

babilitat de les principals opinions emitides pertocant l'emplaçament de Maḥanaim:

a) *Maḥna* a uns 4 kms. al *N.* de ʿAğlūn, i uns 17 kms. a l'*E.* del Jordà; hipòtesi adoptada per molts (cf. *Lib. An.*, 2, 244 i seg.), atrets possiblement per la semblança entre *Maḥanaim* i *Maḥna.* Les seves ruïnes, però, són d'una importància molt secundària, i es troba massa lluny (uns 20 kms. en línia recta) del torrent Jaboc contra el que suposa Gen 32, 22.

b) *Tulul eḍ-Ḍahab,* a 10 kms. a l'*E.* del Jordà i a 5 dins de la muntanya. És la hipòtesi proposada per Dalman (P. I. B. 1913, p. 68-73) a la qual s'han adherit autoritats com Fernàndez en *Problemas*, p. 105 i seg. i Noth en *Das Buch Josue,* p. 55 i d'altres. Té, però, per inconvenient principal de trobar-se massa prop de la plana del Jordà, perquè sigui un fet que hom ha de recórrer *tot el Bitron* abans d'arribar a Maḥanaim. Han estat encara proposades altres localitats esmentades en el *Liber Annuus,* 2, p. 247-248, com és ara Qalt'at er-Rabad, ʿAğlūn, Kafringi i Slejat que no presenten cap garantia de probabilitat, igual que Tell Heğağ, hipòtesi defensada, com hem dit al principi d'aquest article, pel P. de Vaux amb la particularitat inexplicable d'emplaçar Maḥanaim al *S.* del Jaboc contra l'opinió unànime dels exegetes, i tergiversant també la narració de la Bíblia.

¿On trobar ara un lloc de la Transjordània que satisfaci aquests requeriments exigits pel text sagrat?

Obsessionat per aquesta idea, el dia 9 de setembre del 1928, vàrem decidir fer una excursió de vuit dies a cavall, a fi d'examinar tota la conca septentrional del Jaboc i les regions adjuntes; cap lloc no vàrem reeixir a trobar que satisfés, no fos més que amb un caire de probabilitat, els requeriments esmentats, llevat de Tell el-Emrameḥ.

Tell el-Emrameḥ (fig. 1) és un tell, un puig, que s'exhibeix majestuós a la vora septentrional del torrent Jaboc, a uns 42 kms. en línia recta, a l'orient del riu Jordà. Isolat per tots costats, l'escampall de runes del seu cim diu ben alt que la mà de l'home treballà ja des de molt antic per fer d'aquest lloc quasi inaccessible una fortalesa inexpugnable (2 Sam 2, 8; 17, 24). Collocat al bell mig de l'extensa regió de Galaad, que d'un cap a l'altre domina, hom comprèn que Salomó n'hagués fet el centre d'una de las seves intendències (1 Re 4, 14). Gairebé tocant al límit oriental de la Transjordània i quasi a l'extrem de la pregona gorja del Jaboc, es fa entenedor que David l'hagués escollit com un refugi contra la rebellió del seu fill Absalon, i que Abner hagués estat obligat a recórrer *tot* el Bitron o a caminar tota la matinada (2 Sam 2, 29) per arribar-hi. Prop de la gran via que devallava del *N.* i menava directament, primer a Rabbat Ammon (2 Sam 17, 27) i després a Seïr (Gen 32, 4); a l'esguard llunyà dels camins que per l'*O.* i el *N.* hi conduïen (2 Sam 18, 23 i seg.); cap requisit, doncs, no manca a Tell el-Emrameḥ per tal de satisfer les

Fig. 1. Tell el-Emrameh, a esquerra i al primer pla.

(Foto *Biblia de Montserrat*)

Fig. 2. Ramats que passen el gual del Jaboc a Tell el-Emrameh.

(Foto *Biblia de Montserrat*)

Fig. 3. El cim de wely Hadat eš-Šim'oni (+) vist des de Tell el-Emrameh.

(Foto *Biblia de Montserrat*)

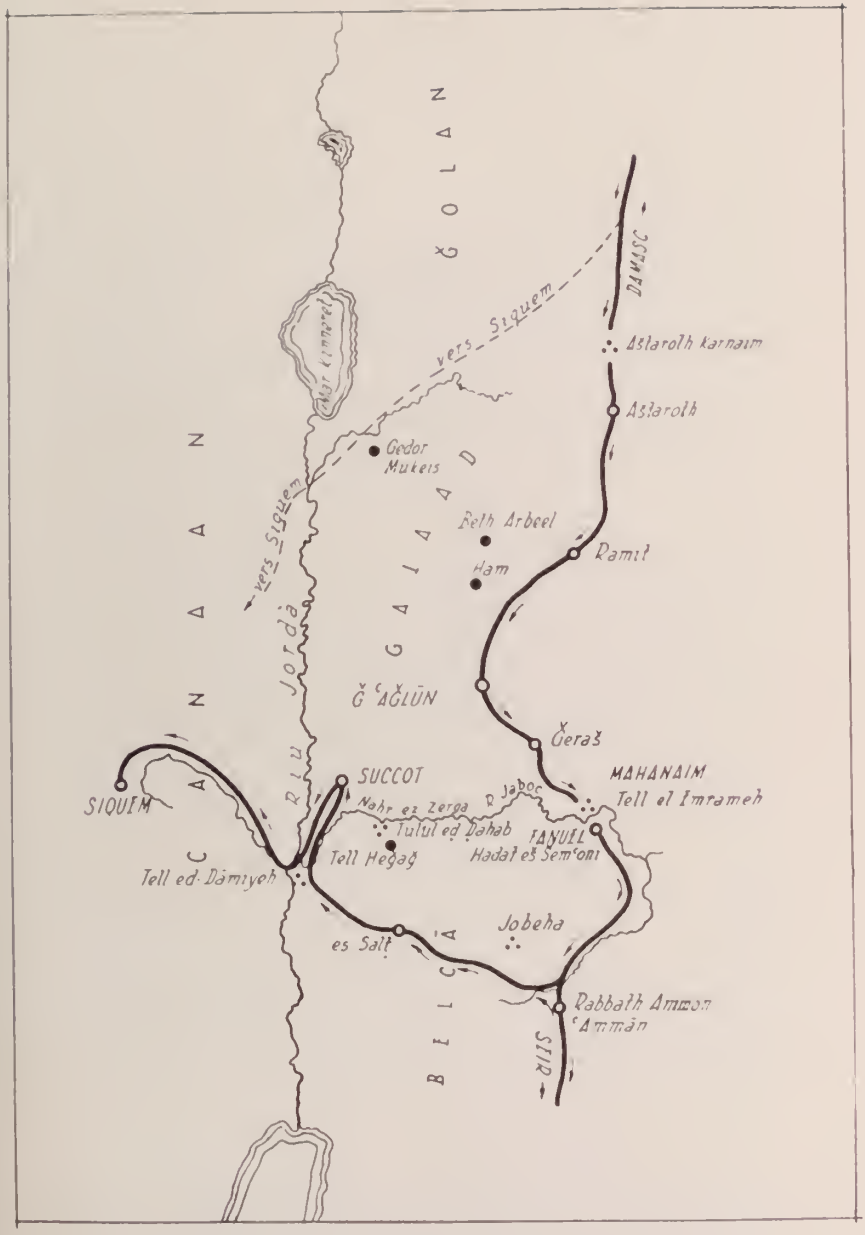

ĞOLAN
DAMASC
vers Siquem
Aštaroth Karnaim
Aštaroth
Gedor
Mukeis
Beth Arbeel
Ham
Ramit
GALAAD
vers Siquem
Riu Jordà
CANAAN
Ğ ʿAĞLŪN
Ğeraš
SUCCOT
MAHANAIM
Tell el Imrameh
SIQUEM
Nahr ez Zerga
R. Jaboc
Tulul ed Dahab
FANUEL
Hadat eš Semʿoni
Tell Heğağ
Tell ed-Dāmiyeh
Jobeha
es Salṭ
BELCĀ
Rabbath Ammon
ʿAmmān
SEIR

LÁMINA XXIV

exigències reclamades per la Bíblia. Si algú insistís a veure una forma dual, i no locativa, en l'última síl·laba del vocable Maḥanaim, li diríem que just a cosa d'un quilòmetre al *N.* de Tell el-Emrameḥ s'aixeca un altre tell dit *Ǧirbet el-Emrameḥ.*

4) El gual del Jaboc.

Tantost arribat a Maḥanaim, Jacob cuità a trametre emissaris vers Seïr, al seu germà Esaú amb una missió. A llur retorn Jacob fou informat que el seu germà venia ja també al seu encontre amb 400 homes (Gen 32, 3-6). Jacob atemorit, adreçà al Senyor una fervent pregària (ib. 32, 10-13) i, tot i essent de nit, organitzà el gros de la caravana amb l'ordre de precedir-lo, mentre romania al campament; però, aquella mateixa nit prengué les seves mullers, les serventes i els seus onze fills, i els féu passar el gual del Jaboc (ib. 14-24), juntament amb els ramats que haguessin romàs a la ressaga (fig. 2).

5) Fanuel.

El text sagrat (verset 25) fa constar que una volta Jacob hagué fet passar el torrent a la seva família, ell *romangué sol,* naturalment a la seva vora esquerra, deixant que la caravana prosseguís camí enllà. Poc després també ell reprengué la caminada, i poca, podem pensar, fou la distància recorreguda, quan se li aparegué l'Angel de Yahuè abans i tot d'haver-se alçat l'aurora. Aleshores tingué allí lloc l'escena misteriosa descrita en Gen 32, 25-33, i que motivà el nom de *Fanuel.*

Pertocant la seva identificació, com per a Maḥanaim, també per a aquesta entitat geogràfica han estat excogitades diverses hipòtesis. Nosaltres estem convençuts que, una volta admesa la identificació Maḥanaim = Tell el-Emrameḥ, Fanuel no pot ésser altre lloc que Hadat eš-Šim'oni, wely que emergeix dalt d'una muntanya (fig. 3), davant per davant al *S.* de Tell el-Emrameḥ. D'ésser així, es comprendria encara que Gedeó en l'acte de perseguir els capitostos dels madianites, després d'haver passat per Succot, situat a la plana del Jordà, hagués des d'allí *pujat* vers la regió muntanyosa com és de suposar, per atènyer Fanuel (Jtg 8, 8) i d'allí anar perseguint els madianites «pel camí dels qui habiten a les tendes, a l'orient de Nobah i de Iogbaa» (ib. 8, 11).

6) Vers Seïr.

«Eixia el sol», diu Gen 32, 32, «quan Jacob havia passat Fanuel». No calgué al servent de Déu canviar de direcció, car es trobava ja damunt el camí que des de Tell el-Emrameḥ i Hadat eš-Šim'oni, passant per Amman, mena directament cap a la Idumea oriental.

7) L'ENCONTRE AMB ESAU.

Terminada la narració de l'episodi ocorregut a Fanuel, Gen 32, 32 diu que Jacob continuà el seu camí tot coixejant, i, tot de sobte l'autor sagrat encapçala el cap. 33, dient: «Alçà Jacob els seus ulls, i esguardà, i heus aquí que Esaú venia...». Aquestes paraules indiquen clarament que el recorregut entre Fanuel i el lloc de l'encontre no fou pas considerable. No fou necessari que Jacob s'arribés fins a Seïr, car Esaú havia ja partit d'allí dies abans, per tal d'anar també ell a l'encontre del seu germà. No considerem, doncs, temerari suposar que el feliç esdeveniment tingué lloc a Amman o als seus encontorns. Amb tota intenció hem dit *feliç* esdeveniment. Llegint Gen 33, 4-7, hom s'imagina la immensa joia que degué sentir Jacob en veure que les seves passades angoixes a la perspectiva d'un imminent contacte amb el seu germà, eren tan inesperadament convertides en una mútua abraçada fraternal.

Seguiren de part i d'altra els compliments d'habitud, i per fi se separaren. Esaú se'n tornà aquell dia cap a Seïr, i Jacob no prosseguí ja més vers la Idumea, ans girà de direcció, via de Canaan i directament cap a Succot.

8) CAP A SUCCOT.

Si, com hem suposat, l'encontre de Jacob amb el seu germà ocorregué pels voltants d'Amman, per a anar a Succot, Jacob tenia a mà un camí molt fressat que, passant per es-Salṭ conduïa fins a la vall del Jordà a ed-Damiyeh. D'aquí no li calgué sinó pujar vall amunt fins a trobar altra volta el torrent Jaboc, que ara passarà de *S.* a *N.* per arribar poc després a Tell Deir-ʿAlla (Succot). Sojornà allí una llarga temporada i després, passat el riu Jordà que tenia gairebé a tocar, «arribà en pau a la ciutat de Siquem» (Gen 33, 18).

9) ARRIBADA A SIQUEM.

Jacob es trobava, doncs, al cor de la terra de Canaan de retorn de Paddan-Aram, i allí, davant per davant de la ciutat, va acampar.

P. BONAVENTURA UBACH, O. S. B.
Monjo de Montserrat

Les traditions relatives à la manne dans Exode, XVI

Parmi les récits de l'Exode, le récit du don de la manne a retenu fort peu jusqu'à présent l'attention des exégètes catholiques. On le conçoit sans peine. Le récit offre de notables difficultés. Il paraît nous mettre en présence d'un miracle difficile à comprendre, sinon à expliquer. Il est conservé dans une section de l'Exode dont les origines littéraires semblent défier les efforts d'analyse critique. Il suffit d'ouvrir par exemple les ouvrages de Holzinger, Eerdmans, Rudolph, Winnett, Simpson [1], pour se rendre compte de l'embarras des auteurs. Même la répartition entre diverses sources que la synopse d'Otto Eissfeldt nous propose, n'a pas recueilli l'adhésion unanime des exégètes [2].

Serons-nous taxé de téméraire si nous essayons d'éclaircir à notre tour une narration qui paraît singulièrement compliquée et enrichie

---

[1] H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, Leipzig, 1893. B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*. III. *Das Buch Exodus*, Giessen, 1910. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch, literarisch untersucht und theologisch gewertet*, dans *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, sér. IV, fasc. 13, Stuttgart, 1934. W. Rudolph, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. LXVIII, Berlin, 1938. M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948. C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Predeuteronomic Narrative of the Hexateuch*, Oxford, 1948. F. V. Winnett, *The Mosaic Tradition*, Toronto, 1949. O. Eissfeldt, *Geschichtsschreibung im Alten Israel. Ein kritischer Bericht über die neueste Literatur dazu*, Berlin, 1948. G. Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten*, dans *Skrifter utgivna av Kungl. Humanistika Vetenskapssamfundet i Lund*, t. L, Lund, 1952. E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Rome, 1955.

Un astérisque apposé au chiffre d'un verset indique que le texte en question n'est pas d'une seule venue et main littéraires.

[2] O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt*, Leipzig, 1922.

d'éléments postérieurs que l'on a qualifiés de midrashiques [3] ou homilétiques, qualifications qui nous paraîtront pouvoir être retenues.

* * *

Reconnaissons au préalable que les traditions postérieures ont vu dans la manne un pain miraculeux descendu du ciel. Ces traditions acceptent la croyance sans la discuter mais aussi, semble-t-il, sans se préoccuper de l'inculquer formellement comme donnée historique. Elles s'y appuient pour formuler et développer des considérations pieuses ou elles s'y rattachent par voie d'exégèse allégorisante [4].

Remarquons d'ailleurs qu'au sujet de la nourriture des Hébreux dans le désert les données de l'Hexateuque manquent d'homogénéité. Tel passage, Ex., XII, 37-38, suppose que le peuple d'Israël amena ses troupeaux dans le désert. Quant à *Num.*, XXI, 5, ce texte paraît même ignorer que Jahvé concéda à son peuple une nourriture spéciale, miraculeuse, au cours de la traversée du désert. Le passage implique, en effet, que la nourriture du peuple au désert fut maigre et médiocre.

Mais laissons de côté les divergences de la tradition qui augmentent notre incertitude touchant la nature vraie de l'alimentation d'Israël au désert. Abordons directement l'analyse du chapitre XVI, c'est-à-dire du texte le plus étendu et le plus détaillé que l'Écriture ait conservé sur la manne.

* * *

Une première section se détache sans trop de difficultés aussitôt que l'on analyse le chapitre en question. Elle débute au verset 16 et se clôt au verset 30 [5]. Elle se distingue par la seule présence de Moïse et par une accumulation de prodiges: la manne ne tombe pas le jour du sabbat (v. 22); les jours où elle tombe, personne ne peut en recueillir plus qu'une ration quotidienne (v. 20); la manne mise en réserve pour le lendemain se gâte sauf celle recueillie la veille du sabbat (v. 22). Tous ces prodiges surviennent pour inculquer au peuple élu quelques vertus primordiales: la confiance en la Providence, le

---

[3] L'expression a été employée par Br. Vawter, à nous tabler sur un article paru dans quelques hebdomadaires catholiques aux États-Unis. Pour une vue catholique sur les origines de l'Hexateuque lire A. Van Hoonacker, *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi. Disquisitio historico-critica*, Bruxelles, 1949.

[4] Cf. *Deut.*, VIII, 3; *Ps.* LXXVIII, 24-25; CV, 40; *Sap.*, XVI, 20, 23, 25-26; *Joh.*, VI, 31-32; *I Cor.*, X, 3.

[5] L'appartenance du verset 32 à cette section est plus que douteuse. La même formule d'introduction apparaît aux vv. 16* et 32. Peut-être les versets 16a et 32 ont-ils été ajoutés au moment où la section 16*-20, 22-30 fut combinée avec la narration de base.

sens social assurant une juste distribution des biens de consommation, le respect du jour du Seigneur.

Si par endroits la suite des idées et des affirmations n'est pas aussi parfaite que nous le souhaiterions dans un devoir de style, la péricope présente cependant assez d'unité de composition pour que nous ne soyions pas tenté de la disséquer. A l'intérieur de la péricope, seuls les versets 21 et 31 apparaissent comme des corps étrangers. Nous verrons plus loin qu'ils se rattachent à une trame narrative distincte. Elle fut en partie disloquée à la suite de l'insertion de 16*-20 + 22-30 [6]. Quant aux versets 33-34, ils constituent une addition à un double titre: d'abord ils sont un doublet par rapport au verset 32, ensuite ils introduisent sur le scène Aaron à côté de Moïse. Pour cette dernière raison il peut s'agir d'une addition du glossateur de style sacerdotal qui, on le sait, introduit dans les récits de l'Exode le frère de Moïse chaque fois qu'il en trouve l'occasion. Le verset suivant, 35, est un sommaire récapitulant les événements [7]. Pareils textes ne sont pas rares dans l'Exode. Ils sont en général regardés comme des additions rédactionnelles. Enfin personne ne met en doute le caractère de glose savante, de note explicative, qui revient au verset 36.

* * *

Nous avons conclu provisoirement que les versets 21 et 31 [8] se rattachent selon toute vraisemblance à une trame narrative distincte. Pouvons-nous en retrouver les traces dans la première section du chapitre, à savoir dans les versets 1-15?

Négligeons le verset 1. Son caractère composite est reconnu de la plupart des auteurs. D'ailleurs il n'est pas d'une importance capitale pour la solution du problème. Mettons également de côté le verset 8, qui nous paraît avoir le caractère d'une glose. En effet, il répète en partie le verset 7, et il explique à sa manière en quoi consistera la manifestation de la gloire dont il vient d'être question. Les versets 4-5 possèdent, eux aussi, le caractère d'une addition rédactionnelle: ils anticipent les prescriptions de la péricope 16*-20 + 22-30, tout en les colorant d'une réflexion deutéronomique. Ils auront été introduits quand l'auteur de la rédaction définitive a ajouté la péricope susdite à un récit plus primitif. Dès lors il nous reste à considérer les versets

---

[6] L'appartenance du verset 32 est difficile à préciser. Le fait qu'il suppose la conservation de la manne, l'oppose à 19-21. D'autre part l'incipit se retrouve au verset 16*. D'où l'hypothèse suivant laquelle 16* et 32 sont des additions. Cf. la note précédente.

[7] Quelques-uns rattachent toutefois le verset 35a à la narration que nous appelons fondamentale.

[8] Ainsi que peut-être le verset 35a. Cf. la note précédente.

2-3, 6-7, 9-15, et à nous demander si nous pouvons y retrouver la narration à laquelle 21 et 31 se rattachent [9].

De fait, les versets cités sont loin de constituer une unité. Nous sommes porté à y voir l'amalgame de deux traditions, sinon de deux couches littéraires distinctes.

Un premier récit que nous pouvons désigner comme MA (= Moïse et Aaron), met en action les deux chefs de la nation. Il ne fait mention que d'une apparition de Jahvé. Nous rapportons à ce premier morceau les vv. 2, 3c, 6-7, 9-10.

Un deuxième récit ne connaît d'autre chef que Moïse. Lui seul intervient auprès de Jahvé pour le salut de son peuple. La péricope débute par les murmures des fils d'Israël au verset 3ab, où on lira le pronom au singulier. Elle continue par la réponse de Dieu à Moïse et par l'énoncé de deux miracles: celui de la venue des cailles et celui du don de la manne: vv. 11-15, auxquels se rattachent sans difficulté les versets 21 et 31 [10]. Rien dans le récit n'indique que la manne est conçue comme un pain tombé du ciel. Au contraire, l'auteur paraît songer, tout comme pour la venue des cailles, à une nourriture présente dans le désert mais sur laquelle Jahvé dut appeler l'attention de son peuple et qu'il contribua à rendre plus abondante que de coutume.

* * *

Récapitulons: si nous avons bien discerné les fils des diverses narrations, nous sommes en présence de trois traditions, sinon de trois récits plus ou moins bien conservés, et d'un certain nombre de ligatures et de gloses. Nous distinguerons donc:

en premier lieu, un récit relatant les prodiges de la venue des cailles et du don de la manne, récit comprenant les vv. 3ab, 11-15, 21, 31, 35b (?). Moïse seul y joue un rôle et le caractère miraculeux des interventions divines en faveur du peuple n'est guère souligné;

en deuxième lieu, un récit rapportant l'apparition de la gloire de Jahvé. Ce récit est mal conservé. Moïse et Aaron y figurent. On est tenté de le rattacher aux plus anciennes traditions sacerdotales. On lui attribuera les vv. 2, 3c, 6.7, 9-10;

en troisième lieu, un midrash homilétique sur la manne comprenant les vv. 16*-20, 22-30. Moïse apparaît seul dans le récit. Le caractère miraculeux de la manne est fortement mis en relief. Kuenen groupait les versets 4-5, 22-30 + les additions 32-34, et les attribuait à P. Mais l'absence d'Aaron dans 16*-20, 22-30 ne suggère pas la présence de la tradition sacerdotale classique. Celle-ci émerge plutôt aux versets 33-34;

---

[9] Et peut-être 35a. Toutefois la mention des quarante ans indiquerait plutôt, selon d'aucuns, une addition de style deutéronomique.

[10] Et peut-être 35a. Cf. la note précédente.

en quatrième lieu, quelques ligatures: le verset 8 combine les deux premiers récits, tandis que les vv. 4-5, —ainsi que l'avait déjà discerné Kuenen—, servent à introduire l'homélie sur la manne [11];

en cinquième lieu, quelques gloses rédactionnelles 32 et 33-34 (d'origine sacerdotale, aaronide) et 3ↄ (sommaire);

enfin, une glose manifestement explicative, le v. 36.

Nous aboutissons donc au tableau suivant:

Récit M	Ligature	Récit MA	Ligature	Midrash M	Additions rédactionn.	Glose explic.
		2				
3ab		3c(?)				
			4-5			
	8	6-7				
		9-10				
11-15						
16b(?)			16a(?)	16a(?),		
21				17-20		
				22-30		
31						
					32	
35b(?)					33-34	
					35a, 35b(?)	36

Et voici le texte des trois traditions principales. Les additions ou gloses sont imprimées en italiques:

1. Et ils décampèrent d'Elim et *toute la communauté des enfants d'Israël* vint au désert de Sin, *—qui est entre Elim et le Sinaï—, le quinzième jour du second mois depuis leur sortie du pays d'Égypte.*

2. Et toute la communauté des enfants d'Israël murmura contre Moïse et Aaron dans le désert.

3. Et les enfants d'Israël *leur* dirent: Que ne sommes-nous morts de la main de Yahvé au pays d'Égypte, quand nous étions assis devant les

[11] Cf. A. KUENEN, *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds*, t. I, Leyde, 1885.

marmitées de viande et mangions du pain à satiété.

Vraiment vous nous avez fait sortir vers ce désert pour faire mourir toute cette assemblée.

4. Et Yahvé dit à Moïse: Voici je vous ferai pleuvoir des cieux du pain, et le peuple sortira, et ils en recueilleront au jour le jour une ration journalière, *afin de l'éprouver s'il marche, ou non, dans ma voie.*
5. Et il se fera le sixième jour, lorsqu' ils apprêteront ce qu'ils auront recueilli, ce sera le double de ce qu'ils recueilleront au jour le jour.

6.—Et Moïse et Aaron dirent à tous les enfants d'Israël: Le soir vous saurez que c'est Jahvé qui vous a fait sortir du pays d'Égypte,
7. et, au matin [12] vous verrez la gloire de Yahvé, s'il a écouté vos murmures, ceux contre Yahvé. Nous, que sommes-nous pour que vous murmuriez contre nous?
8. Et Moïse dit: *En ce que Yahvé vous donnera ce soir de*

[12] Au verset 5, d'aucuns proposent de supprimer la mention de «au matin». Cf. G. von Rad, *Die Priesterschrift*, p. 54.

la viande à manger et, au matin, du pain à satiété, quand Yahvé écoutera vos murmures que vous murmurez contre lui. Et nous, que sommes-nous? Ce n'est pas contre nous que vous murmurez, mais contre Yahvé.

9. Et Moïse dit à Aaron: Dis à toute la communauté des enfants d'Israël: Approchez-vous de la face de Yahvé, car il a entendu vos murmures.

10. Et il arriva, pendant qu'Aaron adressait la parole à toute la communauté des enfants d'Israël, qu'ils tournèrent les regards vers le désert, et voici la gloire de Jahvé apparut en forme de nuée.

11. Et Yahvé adressa la parole à Moïse en ces termes:

12. J'ai entendu les murmures des enfants d'Israël. Adresse-leur la parole en ces termes: Entre les deux soirs vous mangerez de la viande et, au matin, vous vous rassasierez de pain, et vous saurez que je suis Yahvé votre Dieu.

13. Et il arriva le soir que les cailles montèrent et couvrirent le camp et, au ma-

tin, une couche de rosée était autour du camp.

14. Et la couche de rosée monta, et voici, sur la surface du désert quelque chose de menu et de grenu, de menu comme le givre sur la terre.

15. Et les enfants d'Israël le virent, et ils se dirent l'un l'autre: Qu'est-ce cela? car ils ne savaient pas ce que cela était.

Et Moïse leur dit: Cela, c'est le pain que Yahvé vous donne comme nourriture.

16a. ... ... Recueillez-en chacun selon ses besoins ... ... d'après le nombre des membres de votre famille.

16b. Chacun prendra pour ceux qui partagent sa tente.

16a. *Ceci est la parole qu'enjoint Yahvé:* ... ... *un gomor par tête* ... ...

17. Les enfants d'Israël firent ainsi, et ils en recueillirent les uns beaucoup, les autres peu.

18. Et lorsqu'ils mesurèrent au gomor, celui qui en avait pris beaucoup, n'avait pas d'excédent, et celui qui en avait pris peu ne manquait de rien. Chacun avait recueilli selon ses besoins.

19. Et Moïse leur dit: Que personne n'en réserve pour demain!

20. Et des hommes n'écoutèrent pas Moïse, et ils en mirent en réserve pour le lendemain, mais les vers s'y mirent et une puanteur s'en dégagea, et Moïse s'irrita contre eux.

21. Et ils en recueillirent chaque matin chacun selon ses besoins. Mais quand le soleil devenait ardent, elle fondait.

22. Mais le sixième jour il arriva qu'ils recueillirent une double ration de pain, deux gomors par personne, et tous les chefs de la communauté vinrent et informèrent Moïse.

23. Et il leur dit: Ceci est la parole que vous adresse Yahvé: Demain est un jour de repos, un saint sabbat pour Yahvé. Mettez au four ce que vous voulez cuire, faites bouillir ce que vous voulez faire bouillir. Tout le surplus mettez-le en réserve pour vous, pour demain.

24. Et ils le mirent en réserve pour le lendemain, selon l'ordre de Moïse, et il ne s'en dégagea pas

de puanteur, et les vers ne s'y trouvèrent pas.

25. Et Moïse dit: Mangez-le aujourd'hui, car ce jour est un sabbat pour Yahvé. Aujourd'hui vous n'en trouveriez pas dans la campagne.

26. Six jours vous en recueillerez, mais le septième jour, le sabbat, il n'y en aura point.

27. Et il se fit que le septième jour des gens sortirent du peuple pour en recueillir, et ils n'en trouvèrent pas.

28. Et Yahvé dit à Moïse: Jusques à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et mes lois?

29. Voyez, Yahvé vous a donné le sabbat, et c'est pourquoi il vous donne le sixième jour du pain pour deux jours. Demeurez chacun là où vous êtes. Que personne ne quitte son endroit le septième jour.

30. Et le peuple se reposa donc le septième jour.

31. Et la maison d'Israël donna le nom de manne à cette substance, et elle était comme la graine de coriandre blanche, et son goût comme celui d'une galette au miel.

32. *Ceci est la chose qu'enjoint Yahvé: Remplissez-en un gomor pour le conserver pour vos générations, afin qu'elles voient le pain que je vous ai fait manger dans le désert, quand je vous fis sortir du pays d'Égypte.*

33. *Et Moïse dit à Aaron: Prends une urne, mets-y un plein de gomor de manne et dépose la en présence de Yahvé afin de la conserver pour vos générations.*

34. *Et comme Yahvé l'avait ordonné à Moïse, Aaron le déposa devant le témoignage pour le conserver.*

.....

35. *Les enfants d'Israël mangèrent la manne quarante ans durant, jusqu'à leur arrivée en pays habité:*

35 b. Ils mangèrent de la manne, jusqu'à leur arrivée aux confins de la terre de Canaan.

36. *Le gomor vaut un dixième d'épha.*

Les conclusions auxquelles nous avons abouti, s'écartent notablement de celles de G. von Rad dans l'ouvrage où cet auteur propose de distinguer deux couches ou traditions sacerdotales à travers tout l'Hexateuque [13]. En ce qui concerne plus particulièrement le chapitre XVI de l'Exode, von Rad nous invite à y discerner un récit jahvéiste et puis, pour le moins, les deux traditions sacerdotales dont il s'est fait le champion. La trame jahvéiste n'est pas étudiée en détail. Aussi bien n'est-il pas toujours facile de déterminer à quelle source littéraire von Rad rattache tel ou tel verset. Par exemple l'auteur ne s'explique pas au sujet de l'appartenance du verset 13a. Pour d'autres passages il estime que nous sommes en présence d'une combinaison JP. Ce serait notament le cas des vv. 14, 16, 31, mais nous n'apprenons guère comment il convient d'assigner aux deux documents les divers éléments qui composent ces quelques passages.

Voici donc, dans la mesure où nous avons correctement saisi la pensée de von Rad, comment les diverses stratifications se présenteraient:

Document J	P^1	P^2	P^3	Additions
	2-3			
4-5				
	6, 7b	7a		
	8aba	8bβ		
		9-12		
	13a			
13b				
14*				
15				
16*				
			16*	
			17-20	
21				
			22-26	
27-30				32-34
31*			31*	
35a				
				35b
				36

A cette reconstruction des traditions multiples qui ont fait le chapitre XVI de l'Exode, s'opposent, ce nous semble, plusieurs difficultés. D'abord les versets 4-5, —ainsi que déjà B. D. Eerdmans l'a reconnu [14]—, ne se rattachent pas à un document JE. Eerdmans pro-

[13] G. von Rad, *Die Priesterschrift*, pp. 52-57.
[14] B. D. Eerdmans, *Das Buch Exodus*, p. 50.

posait de les expliquer à la manière de *Exod.*, XI, 1-3, c'est-à-dire comme une addition savante, introduite en l'occurrence pour préparer —ainsi que nous l'avons noté plus haut— la section d'allure sacerdotales 16-30. Puis ne serait-il pas surprenant que le prétendu récit de P^2, orienté tout entier vers la théophanie, passe brusquement à l'annonce des deux nourritures prodigieuses, rédigée dans un style distinct? En outre, la répartition des versets 7-8 entre les deux trames littéraires dites sacerdotales ne donne guère satisfaction. Le parallélisme de 7b et 8b plaide plutôt pour l'insertion du texte compris entre les deux énoncés parallèles par manière de glose, appelée à servir de ligature. Enfin, d'accord avec plusieurs auteurs, nous estimons que les versets 27-30 s'harmonisent beaucoup mieux avec la grande amplification sacerdotale: 16*-20, 22-30, qu'avec les éléments qui reviennent au récit jahvéiste.

S'il convient de faire quelque concession aux vues de G. von Rad, il est loisible d'attribuer à J une partie du verset 16 et peut-être également une fraction du verset 35. Nous inclinerions toutefois à retenir le verset 35b plutôt que 35a, auquel von Rad accorde ses préférences.

* * *

Autant notre manière de voir se distance de celle de G. von Rad, autant elle se rapproche des conclusions de W. Rudolph [15], toutefois sans qu'elle recoupe entièrement les vues de cet auteur, auquel revient le mérite, ainsi que l'on sait, d'avoir réagi avec succès contre la théorie critique classique, la wellhausénienne, touchant les origines littéraires de l'Hexateuque [16].

W. Rudolph, d'accord sur ce point avec A. Kuenen, B. D. Eerdmans, A. Jülicher estime qu'il faut sauvegarder l'unité foncière du chapitre XVI en y discernant un récit fondamental que de nombreuses amplifications d'inspiration sacerdotale sont venues compléter. La narration de base, —contrairement à l'opinion de Kuenen, elle ne serait pas sacerdotale,— comprendrait les versets suivants: 1a, 2*, 3-4a, 4ba, 13b-17, 21-31. A cette composition ancienne se seraient ajoutées au cours du temps les péricopes suivantes:

1/ une glose explicative savante, le verset 36, au sujet de laquelle personne ne soulève d'objection;

2/ le verset 35 qui transforme le miracle de la manne en un prodige permanent qui aurait duré tout le temps de la marche à travers le désert alors que, d'après les plus anciennes traditions, le don de la

---

[15] W. Rudolph, *Der Elohist*, pp. 34-36.

[16] Voir J. Coppens, *Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, 3.e édit. revue et augmentée, Bruges, 1942.

manne n'eut lieu qu'une seule fois. Sans doute, des données postérieures présentent la manne comme un pain quotidien: *Num.*, XI, 6b-9; *Deut.*, VIII, 2-3; *Jos.*, V, 12. Mais ces quelques passages n'auraient pas valeur de témoignages indépendants. Ils dépendraient tous d'*Exod.*, XVI 35 et ne feraient que répéter l'affirmation de l'amplificateur sacerdotal;

3/ les versets 32-34 dont le caractère secondaire résulte de l'allusion au tabernacle et à l'arche, deux objets cultuels qui ne furent fabriqués qu'après les événements du Sinaï. Si l'on fait observer à juste titre que seul le verset 34 paraît mentionner explicitement l'arche, il subsiste que la conservation de la manne que les versets mentionnés prescrivent, ne concorde pas avec ce que les versets précédents affirment touchant sa corruptibilité;

4/ enfin toute la série de versets dont le contenu tend à renforcer le caractère prodigieux du don de la manne. Il s'agit, nous le savons déjà des vv. 22-30, 16*-20 (en raison de leur affinité avec le v. 24 et 18.

Jusqu'ici nous pouvons souscrire, à quelques détails près, aux conclusions du professeur de Munster-en-Westphalie. En revanche, nous regrettons devoir nous séparer de lui dans son appréciation des versets 6-13a.

D'après notre collègue, la narration primordiale se contentait de rapporter le don de la manne. La mention de l'arrivée inopinée des cailles y aurait été introduite sur la base du récit de *Num.*, XI, et nous devrions rendre le rédacteur et amplificateur sacerdotal responsable de la juxtaposition des deux nourritures prodigieuses accordées à Israël. Toutefois la section 6-13a ne serait pas à lui attribuer entièrement. Selon notre auteur, seuls les versets 9-12 lui reviendraient. Le reste, c'est-à-dire 6-8, 13a, dériveraient d'un rédacteur plus ancien qu'il ne conviendrait pas —si nous comprenons bien notre auteur— de rattacher à la tradition sacerdotale.

Avouons avoir cherché en vain des arguments qui justifient le groupement des versets 6-13a ou, à fortiori, qui imposent leur répartition entre les deux sections auxquelles s'arrête notre auteur. De quel droit refuser à la plus ancienne tradition, la tradition prophétique, la mention de la venue des cailles, alors que cette même tradition en *Num.*, XI, 4 et 20, se réfère manifestement à une mention de ce prodige faite antérieurement au cours de l'histoire de l'exode? Et puis, au lieu de vouloir découvrir en 6-13a deux récits parallèles dont les auteurs nous échappent, il est bien plus indiqué d' y découvrir, comme nous l'avons fait, à côté du récit fondamental se rapportant au don de la manne et à la venue des cailles, un récit secondaire centré uniquement autour de l'apparition de la gloire de Jahvé. Il s'agirait, on le devine, d'un fragment de tradition d'inspiration sacerdotale. Le

rédacteur qui l'a inséré, l'aura harmonisé avec le reste de la narration moyennant l'insertion du verset 8, glose-ligature sur laquelle un grand nombre d'exégètes sont d'accord [17].

Une fois éliminés les versets 4-5, anticipation de la section sacerdotale 16*-20, 22-30 [18], et les versets 6-7 (8) 9-10, récit de la théophanie, la narration fondamentale et primordiale, antérieure à toutes les amplifications de style ou d'inspiration sacerdotale et aux quelques gloses d'allure deutéronomique, se dégage suffisamment. Elle comprendrait donc les versets 3*, 11-15, 16*, 21, 31 et 35b (?).

* * *

Ayant justifié, espérons-le, une nouvelle et meilleure analyse critique du chapitre XVI de l'Exode, il conviendrait encore de rechercher dans quelle mesure les sections distinguées par nous se rattachent aux sources classiques de l'Hexateuque. A cette tâche nous préférons pour l'instant renoncer. Avant de pouvoir l'entreprendre, nous devrions avoir terminé l'étude critique de toutes les sections narratives du deuxième livre de Moïse. Nous nous contenterons par conséquent de formuler des conclusions provisoires:

1/ le récit dit fondamental paraît se rattacher à ce que l'on appelle la tradition prophétique touchant le passé d'Israël et, en particulier, touchant les événements de l'Exode;

2/ les additions faites à ce récit s'apparentent aux données que l'on considère communément comme sacerdotales. Elles ne paraissent pas devoir s'interpréter comme les fragments d'une seule oeuvre littéraire,

---

[17] Les vues de G. HÖLSCHER (*op. cit.*, pp. 308-309) qui divise le chapitre XVI entre P et l'Élohiste sont peu convaincantes. Il reconstitue une narration sacerdotale comme suit: 9-13a (ce qui ne représente même pas la ou les traditions sacerdotales reconstituées par G. VON RAD) et il y rattache même 21, 31, 35a. Remarquons en passant que l'auteur ne donne pas un aperçu complet sur les divisions qu'il suggère.

[18] Plusieurs auteurs proposent également de retrancher de la section 16*-20, 22-30 les versets 27, 28, 29. B. D. EERDMANS lui-même (*op. cit.*, pp. 50-51) reconnaît à ces versets quelques particularités: la portion double recueillie le vendredi est autrement appelée au verset 29 qu'au verset 22, et la plainte de Moïse, au verset 28, se comprend difficilement. A la rigueur, on pourrait interpréter le verset 28 comme une glose deutéronomique. Mais comment rapporter au Jahvéiste —ainsi que le prétendent par exemple C. A. SIMPSON (*op. cit.*, p. 189 et, du moins pour le seul verset 29, M. NOTH (*op. cit.*, p. 32)—, des versets qui paraissent inculquer une pratique observée et imposée pour le sabbat seulement aux temps postexiliques? Aussi B. D. Eerdmans maintenait-il l'unité de la section. Disons pour le moins que toute la section dérive d'une même école et qu'on y reconnaît plusieurs caractéristiques de la tradition sacerdotale. Pour l'opinion de M. NOTH, lire aussi *Das zweite Buch Mose. Exodus*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen, 1959.

mais plutôt comme le produit de diverses et successives amplifications savantes ou piétistes. Elles relèvent dès lors plutôt du genre littéraire des scolies et des commentaires midrashiques. Cela vaut en particulier de la section 16*-20, 22-30. En revanche, le petit récit intitulé MA (Moïse-Aaron) et les additions 33-34 paraissent se rattacher à d'autres morceaux de l'Hexateuque, également d'inspiration sacerdotale, qui mettent de même en scène les deux chefs de la communauté israélite du désert. Par conséquent, les vv. 6-7, 9-10, 33-34, pourraient plus facilement être attribués à un même amplificateur, responsable de la plupart des sections MA [19];

3/ l'analyse d'une péricope de l'Exode, tel le chapitre XVI, est favorable à l'hypothèse de l'existence d'un récit fondamental augmenté progressivement d'amplifications, de commentaires, de scolies, de gloses, ainsi qu'aux théories qui, pour expliquer les origines littéraires de l'Hexateuque, préfèrent le recours à des traditions, restées extrêmement fluides et vivantes, au recours à des documents écrits fixés *ne varietur;*

4/ au cours de la genèse progressive du chapitre XVI, l'insertion du récit de l'apparition de la gloire de Yahvé semble avoir eu comme but de préparer la réponse de Moïse au peuple. Le chef de la nation devait entrer en relation avec Yahvé et recevoir de lui la communication de ses desseins, avant de pouvoir s'adresser aux rebelles et réussir à les calmer;

5/ dans la rédaction actuelle, on ressent vivement l'incohérence introduite dans le récit par le Rédacteur, sans doute le Rédacteur définitif, qui intercala dans le texte les versets 4-5 pour amorcer la grande amplification sacerdotale 16*-20, 22-30;

6/ les rares additions deutéronomiques que l'on prétend découvrir dans le texte, c'est à savoir 4b, 28, 35a, se greffent partout sur des sections d'allure ou d'inspiration sacerdotale. N'est-ce pas un indice, à côté de plusieurs autres recueillis ailleurs, du fait que la recension deutéronomique est postérieure au gros de l'oeuvre sacerdotale? Van Hoonacker était de cet avis, et son opinion mérite toujours qu'on lui prête grande attention [20].

---

[19] Signalons à simple titre documentaire que F. V. WINNETT (*op. cit.*, p. 189) est parti lui aussi à la recherche d'un récit fondamental qu'il regarde comme la vraie tradition mosaïque. Il retient 1*, 2*, 3, 4, 13b, 14, 15, 21, 31. C'est en partie notre récit fondamental, mais augmenté de 3-4 qui ne paraissent pas s'y rapporter, ainsi que nous l'avons vu, et diminué de 11-13a, parce que l'auteur cité reconstruit un récit où seul le don de la manne était mentionné. La venue des cailles est reportée à plus tard, au seul récit de *Num.*, XI.

[20] Voir J. COPPENS, *Le Chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son oeuvre et sa méthode exégétiques*, Paris-Bruges, 1935. A VAN

7/ la préoccupation théologique des amplifications sacerdotales est claire: elles visent à introduire l'intervention de la gloire de Jahvé et à inculquer, sur la base de détails prodigieux, l'obligation du repos sabbatique et la pratique de quelques vertus religieuses et sociales de la plus belle inspiration. Quant aux gloses deutéronomiques, elles paraissent introduire dans le récit l'idée d'un Dieu qui met à l'épreuve son peuple, alors que dans la tradition primitive c'est plutôt le peuple qui met à l'épreuve la puissance de son Dieu.

* * *

Nous ne nous flattons guère de l'espoir de gagner tous nos collègues aux vues que nous venons de proposer. Puissent-elles au moins contribuer à éclaircir le problème! Puissent-elles aussi contribuer à montrer le caractère composite et disparate des données scripturaires sur le miracle de la manne! Il n'est pas exclu que la plus ancienne tradition ait parlé de la manne comme d'un prodige survenu une seule fois. Pour le moins, il est clair que cette tradition ignorait tous les prodiges extraordinaires que l'amplification sacerdotale a introduits dans le texte. Cette accumulation de miracles apparaît dans une section qui, du point de vue des genres littéraires, se présente plutôt comme une homélie ou comme un commentaire midrashique, sans prétention à un caractère strictement historique. En toute hypothèse, la présence de traditions aussi divergentes sur la manne, traditions qui ne se recoupent pas, nous invite à frayer la voie à une interprétation nuancée des récits du miracle. Cette interprétation ne perdra pas de vue les genres littéraires des diverses sections ni le caractère largement compilatoire de l'ensemble. Elle éliminera de cette façon beaucoup de problèmes, jugés à juste titre insolubles, qui jadis ont épouvanté les exégètes croyants appelés à expliquer le vieux récit.

J. Coppens

Université de Louvain.

Hoonacker, *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1949.

Fragmenta cuiusdam «Hilkot Sepher Torah» in urbe guixolensi reperta

Nonnullius utilitatis tam pro recentioribus historiae atque scientiae hebraicis studiis quam pro biblica disciplina futurum esse iudico, descriptionem accuratamque pervestigationem cuiusdam membranacei documenti nuper detecti funditus instituere.

I

Adiuncta historica

Inventionis locus.—Non multum abhinc tempus optima nactus sum opportunitate Archivum Municipale civitatis guixolensis invisendi. Veterrima urbs Sancti Felicis Guixolensis, vulgo *San Feliu de Guíxols* nuncupata, quae ad provinciam civilem simulque dioecesin gerundensem *(Gerona)* pertinet, caput est naturale regionis longe undequaque circumiacentis iuxtaque Littus Praeruptum sive *Costa Brava* Mediterranei maris posita. Eius historica vestigia per romanam, graecam iberamque culturam ad dimidium usque primi millenii ante Christum protrahuntur. Sed ipsius et novi splendoris origo et prosperum per plura saecula incrementum vitae urbanae, cuidam benedictinorum monasterio, a Carolo Magno imperatore ut fertur fundato, debentur. Aliqua huius sacrae domus testimonia iam inde ab anno 993 multaque plura recentiora exstant [1].

Istius ergo civitatis Archivum, de novo post bellum radicitus exstructum, cum sub ductu amici Iacobi Irla, directoris

[1] A. M. Albareda, *Una història inèdita de Montserrat*, Analecta Montserratensia 4 (1920-21), 182-189.

vices gerentis, percurrerem, in interiori tegumentorum chartaceorum cuiusdam codicis parte antiquum hebraicum scriptum detexi. Cumque adstanti illico indicarem id inde magna cura extrahi oportere, significatum est mihi iam in ipsius directoris mente esse haec et similia exsequi. Quod revera postea factum est.

Pergamena documenta vetustissima, etiam hebraica, ad libros protegendos antiquitus per totam illam regionem adhibita esse compertum est. J. M. Millás Vallicrosa facta simillima pluries notavit inscriptionesque huius generis, in eadem prorsus gerundensi provincia detectas, scite descripsit. Sufficiat in praesentiarum recordari quasdam computatorias tabulas cum Talmudicis fragmentis et Šetarot repertas [2], vel etiam folia ipsius Pentateuchi (Ex 9,12-10,7), cuius recensionem, in duabus columnis dispositam, saeculo XIV p. C. hic clarissimus auctor attribuit autumnatque ipsa e quodam communitatis iudaicae scriptorio in urbe Gerunda exstante prodiisse [3].

Guixolensis documenti descriptio.—Fragmentum membranaceum quod hoc pacto in urbe guixolensi obtentum est, duobus foliis opisthographis et fere per medium disruptis constat, quae vicissim ex alio vetustiore codice probaliter desumpta sunt. Horum alterum leviter in margine exteriori resectum est, ita ut aliquae uniuscuiusque lineolae litterae a summo usque deorsum per longum ablatae sint, quod sine dubitatione quo ea facilius ad materialem tegumentorum libri usum accomodarentur factum est. Metitur unumquodque folium 23 × 17 centimetra ; attamen pars scripta circa 17 × 13 centimetra tantummodo complectitur. Sic igitur manuscriptum quattuor scriptionis hebraicae paginas habet. In unaquaque viginti quattuor lineolae numerantur. Unaquaeque vero lineolarum plus vel minus triginta quinque litteris constat.

Statim apparet perpulcram ex «quadratis» characteribus scripturam illius esse typi *aškenazi* nuncupati, praesertim propter litterarum in ipsa coronatarum sive *ketarim* praesentiam. Itemque primo intuitu ob sensus defectum in scriptis atque ex continua vocabulorum inconnexorum iuxtapositione discernitur, de quodam regulae scriptoriae exemplari ad utilitatem *sopherim* composito agi. Vocabula illico Pentateucho attribui vidique ea quidem ab Ex 20,18 ad Lv 1,14 sed haudquaquam continue, protendi.

---

[2] J. M. Millás Vallicrosa, *Restos de antiguos libros hebraicos*, «Sefarad» 12 (1952), 156-158.

[3] J. M. Millás Vallicrosa, *Restos de una biblioteca hebraica manuscrita en Gerona*, «Sefarad» 13 (1953), 356-358.

Inscriptionis tempus.—Prae omnibus tempus assignare fragmento tentandum est. Hoc ut obtineretur, tres vias inveni:

1.ª Diligenter petivi a reverendo Lamberto Font, Archivi praefecto, cuius temporis aestimaverit esse librum, in cuius chartaceis tegumentis hebraicum scriptum inventum est. Sic ille ad me: «Documenta haec hebraica inventa sunt in libro *Manual de Acuerdos* (in manuali scilicet decretorum municipalium codice manuscripto), quae temporis spatium ab anno 1403 ad 1409 complectuntur» [4]. Ipsius sententia tegumentum libri hoc tempore concinnatum est. Ergo, secundum hoc testimonium, documentum hebraicum posterius saeculo XV esse non potest.

2.ª In tertia hebraici documenti pagella, inter lineam nonam et decimam, vetusta adest characteribus cursivis inscriptio atramento et calamo exarata. In eaque perspicue legitur: *Al molt amat senyor...*, post quae quattuor vel quinque inintelligibilia vocabula sequuntur. Haec sententia lingua catalaunica scripta est. Ipsiusque finis patet. Amanuensis quidam, sat posterior, ut calamum tentaret, hebraico hoc pergameno documento ad modum adversariorum usus est, quod proinde rem parvi momenti reputavit. Hoc notandum quod, qui talia scripsit, litteras hebraicas versas habuit, ideoque illum quid prae manibus haberet ignorasse manifesto ostenditur. Modo simili in altera pagella parium calligraphicorum tentaminum inter lineam monam et decimam ac supra ad marginem paginae sinistrum non indubia indicia apparent.

Iam vero, cum ex catalaunica litterarum manuscriptarum palaeographia inscriptionis tempus modo fere mathematico determinari possit, quaesivi praeterea a domino Lamberto Font, ut viro experto, cuius eas temporis esse duxerit. Patet enim, cum amanuensis calamum tentaverit, iam valde prius hebraicum documentum scriptum exstitisse. Qui haec mihi percontanti: «Typus litterarum pradictae legendae idem prorsus est atque ille qui in pergamenis saeculi XIV, in eodem Sancti Felicis Archivo asservatis, invenitur, necnon eiusdem loci aliis qui iam inito et mediato saeculo XV attribui debent». Ergo ex hoc capite hebraicum documentum ante annum 1400 magna cum probabilitate scriptum esse fatendum.

3.ª Restat potissima ratio eaque si fieri potest praecedentibus tutior, ex ipsa hebraicarum litterarum palaeographia desumpta. Consilium clarissimi doctoris Nehemiae Allony op-

---

[4] Ex litteris Matriti 3.X.1959 scriptis. Ipsi reverendo domino Lamberto Font propter hanc aliasque similes responsiones animum hic meum gratissimum manifesto.

portune, prioribus tamen rationibus reticitis, sciscitatus sum. Qui continuo et sine ulla dubitatione haec respondit: «Litterarum characteres saeculi XIII vel XIV sunt; nullo pacto posteriores» [5].

Ubinam hoc manuscriptum fuerit compositum.—In praesentiarum perdifficile dictu est utrum haec et similia documenta in scriptorio urbis Gerundae, ex quo quamplurima exierunt exstantque opera, an in ipsa Sancti Felicis Guixolensis civitate confecta fuerint. Etenim hoc postremo loco his temporibus, de quibus agitur, florens iudaeorum communitas exstitit, ut etiam ex hodierna via «del Call» nuncupata adnexaque regione patet, quae, sicut alibi in eadem gerundensi provincia accidit, urbium oppidorumque partem a iudaeis habitatam designabant. Praeterea, prout ex dioecesano Archivo gerundensi certo constat, anno 1329 quidam iudaeus, Maymonus Pontii nomine, in guixolensi civitate vivebat. Insuper, ab anno 1401 usque ad saeculum XVI iam iam vertentem, semper Senatus Municipalis Guixolensis *physicus* sive medicus vir iudaeus nominatus est [6]. Quae omnia luculenter supponunt aliquem hebraicae culturae in urbe guixolensi coetum his temporibus exstitisse.

II

Analysis documenti litteraria

Materies.—Hoc membranaceum fragmentum regulas ad utilitatem *sopherim aškenazim*, eorum scilicet qui ad scribendas *megillot Torah* sive rotulos Legis in synagogarum commodum et secundum usum non hispanum dicati sunt, continet. In hac vero arte exercenda omnia apprime determinata erant, et peritis in transcriptione plene riteque facienda quaelibet levis signorum, litterularum, vocabulorum, linearum et capitum indicatio, minutissime disposita, proderat.

Litterarum figurae.—Quattuor totius fragmenti exstantes paginae ab eadem manu conscriptae esse videntur, si tamen lineas 5-10 tertiae paginae et forsitan postremam partem, ubi alius amanuensis actio patefit, exceperis. Ibi enim litterae *'ayn*,

---

[5] Ex litteris Hierusalem datis die 29.XI.1959. Grates quam maximas doctori N. Allony propter has litteras lubentissime refero. Similiterque reverendo patri Alexandro Diez Macho consilii mihi in his collati memor sum.

[6] Hae notulae postremae cum probationibus historicis pertinentibus bonitati reverendi Lamberti Font debentur.

yod et *pe* identidem ab aliis per totum receptis diversificatae apparent.

Passim litterae speciali modo ductae distinguuntur, ut *pe* ubique et *tau* (III) superplicatae; *lamed* duobus dentibus sinistrorsum vergentibus insignitum (I 3); *'ayn* (I 13; III 6 bis); *waw* (III 3 ter) et *yod* (I 18) superrotunda. In genere affirmari potest easdem litterarum formas, quae in hoc paradigmate inveniuntur, sopher adhibere debuisse dum Sepher Torah scriberet.

Signa distinguentia.—Lineola verticalis (ˈ) vocabulum vel vocabulorum seriem separat. Aliquando vero, cum maior spatium postulatur, lineola duplicatur (ˮ), ut in II 1,8,17 exempli causa potest inveniri. Passim coronatae litterae ad earumdem simplicium complexuumve vitandam confusionem prostant, hoc tamen modo ut non semper atque eadem littera scribitur, simpliciter distinguatur. Cum vero distinguitur, similiter ferme distinguitur. Duas lineolas superpositas habent דהטכמספקת, duas in primo cornu unamque in altero צעט; duas, duas et tres ש.

Simplex lineola supra quamlibet litterarum posita vocabulum esse breviatum denotat. Sic frequens est ס̇ pro סתומה (= spatium *clausum* ante finem lineae) aut סדר; פ̇ pro פרשה aut פתוחה (= spatium *apertum* linquendum usque ad finem lineae); ד̇ pro דברים, id est «desunt verba», ad modum nostri *etcaetera* (cf. I 11,23; II 19,23; III 1,4,9); vel שו̇ר pro שורה; ויע̇ב ex ipso textu sacro pro ויעבר (III 15); יש̇ר pro ישראל (III 23).

Res notatu digna est quoddam ר duabus lineolis insignitum (III 19), quibus id sat maius praecentibus et subsequentibus characteribus scribi debere significatur.

Non raro supra singula vocabula vel etiam semel supra sententiam integram signum peculiare, angulo cum vertice deorsum posito simile, comperies. Hoc modo verba in quibus tale signum invenitur non esse ex Sacra Scriptura, sed a scriba superaddita ad aliquid explicandum, indicatur. Sic, exempli gratia, עד «usque» (I 6; II 15); מלא «plena» (II 14); quattuor verba, singulum idem signum habens (III 18); tota longa locutio semel signata (IV 3).

Animadversiones hebraicae.—Annotationes quaedam, modum quo labor procedere debeat indicantes, passim inveniuntur. En praecipuae:

1) I 4,12. IV 7. פרשה שורה. Una linea non scripta relinquatur.

2) II 14. מלא. Scriptio «plena»: *'hrwn*.

3) III 18. צריך להיות בראש הדף. Complexus praecedens *šmr lk* «necesse est ut sit initio paginae».

4) III 19. ריש גדולה. Littera *reš* vocabuli praecerentis *'ḥr* debet scribi maior.

5) III 24. IV 6. פרשה סדורה. Sopher sive transcriptor, si ad dimidiam vel ad tertiam partem lineae verba finierit, debet sequentem lineam incipere sub idem verbum, quod praecedentem absolvit.

6) IV 3. כל לעשת מזו הפרשה חסר בר מן לעשות. «Omne [verbum] *l'śt* ab eo quod invenitur in hac parašah [debet scribi] defective [id est, sine *w*], excepto praecise hoc ipso *l'śt* [Ex 35,33, quod proinde cum *w* scribendum est]».

7) IV 10. כסף האחרון שבסוף הפרשה[...]ם. «... *ksp* postremum quod adest in fine parašah».

8) IV 20. ד שיטין יניה. Relinquatur vacuus locus quattuor linearum, ut clare Liber Exodi a Levitico separetur.

9) IV 20 (Lv 1,1). א קטנה. Ultimum aleph vocabuli *wygr'* scribatur minus quam praecedentes litterae.

Opera similia.—Fateor hucusque me huic guixolensi fragmento aliud aequale simillimumve invenire non valuisse. Idem nimirum pertinet sine ulla dubitatione ad notum aliorum operum affinium genus, ut *Qiryat Sepher*, quod praeclaro Menahem ben Šelomo ha-Meiri debetur. Praesertim cum libro *Hilkot Sepher Torah*, a Rabbenu Ia'aqob ben Meir exarato, comparari potest. In eoque idem prorsus locus paradigmaticus pergameni guixolensis invenire fas est, etsi sat diverse dispositus [7].

III

Analysis documenti biblica

Ambitus.—Cum totum fragmentum ab Ex 20,18 usque ad Lv 1,14 protendatur, fere 41 capita complectitur. Attamen paucissima verba uniuscuiusque capitis referuntur, quae videlicet sola ad finem intentum erant necessaria. Textu igitur sufficienter protenso caremus, ut ipsius filiationem inquirere tentemus. Sed aliunde in paucis Pentateuchi verbis ab hoc documento

---

[7] Cfr. S. Hurwitz, *Machzor Vitry* (Nürnberg, 1923), 663-665.

transmissis, aliqua interpretationem biblicam attingentia erui possunt.

Maiores litterae.—Aliquando quaedam maiores reliquis litterae scribi debent, quae divisionem aliamve peculiaritatem textus biblici significent. Hic hae habentur:

Ex 21,1	I 4	ואלה
Ex 25,1	II 2	וידבר
Ex 27,20	II 8	ואתה
Ex 30,12	II 18	כי
Ex 34,11	III 18	שמר
Ex 34,14	III 19	אחר
Ex 35,1	III 24	ויקהל
Ex 38,21	IV 10	אלה
Lv 1,1	IV 20	ויקרא

Scriptio plena.—Collatione facta cum masoretico textu, prout eum Kittel in sua *Biblia Hebraica* [6] offert, hae lectiones inveniuntur discrepantes, in quibus guixolense manuscriptum matres lectionis mavult.

	KITTEL	*Ms. Guixolense*
Ex 20,26	במעלת	במעלות
Ex 22,29	לשרך	לשורך
Ex 26,29	טבעתיהם	טבעותיהם
Ex 27,10	העמדים	העמודים
Ex 27,20	להעלת	להעלות
Ex 28,13	משבצת	משבצות
Ex 29,15	אהרן	אהרון
Ex 30,10	קרנתיו	קרנותיו
Ex 30,16	נפשתיכם	נפשותיכם
Ex 30,31	לדרתיכם	לדרותיכם
Ex 30,34	ולבנה	ולבונה

[6] R. Kittel, P. Kahle, *Biblia Hebraica*[3] (Stuttgartiae, 1937).

	KITTEL	*Ms. Guixolense*
Ex 31,17	לעלם	לעולם
Ex 32,30.31	נדלה	נדולה
Ex 33,14	והנחתי	והנוחתי *
Ex 33,20	לראת	לראות
Ex 34,31	הנשאים	הנשיאים
Ex 35,32	לעשת	ולעשות
Ex 36,14	יריעת	יריעות
Ex 37,10	השלחן	השולחן
Ex 37,17	המגרה	המנורה
Ex 40,24	המגרה	המנורה
Lv 1,13	ניחת	ניחוח

Scriptio defectiva.—E contra, aliquando, etsi multo rarius, accidit guixolense manuscriptum contra Kittel defectivam scriptionem tenere.

	KITTEL	*Ms. Guixolense*
Ex 28,31	האפוד	האפד
Ex 32,16	חרות	חרת
Ex 33,16	הלוא	הלא

Castigatio mendi.—In III 3 (Ex 32,1) scripserat amanuensis ויקלל, quod postmodum, superaddendo ה, in ויקהל cocorrexit. Aliunde non clare apparet quid in II 9 (Ex 28,1) significent litterulae ב et א, ut videntur, supra הקרב et לכהנו positae. Signum supra ונפל positum in I 9, quod ad notulam marginalem ducit, formam litterae *pe* plicatam videtur attingere.

Confusio textuum.—In documento ubi duo simul evolvuntur textus, Pentateuchi nimirum alius atque annotationum alius, fere caeco modo fieri debet ut aliquando alius pro alio sumatur. Quod reapse evenit.

Multoties elementum עד inter animadversiones invenitur; atque eo quidem locutio «usque ad verba» significatur, sed tunc signo peculiari distinguitur, sicut in I 6 videre est. Aliquoties

tamen est ipsius textus biblici integralis pars. Iam vero, in I 21 (Ex 23,30) legitur אנרשנו ·עד אשר תפרה ubi clare עד ad textum pertinet, sed erronee signo diacritico insignitur. Quo facilius sensus particulae distinguatur atque confusio vitetur, in II 6 (Ex 27,5) עד sola lineola notatur, qua vocem ad textum originalem pertinere significatur. Praecedit enim Ex 27,1 et Pentateuchi verba sequuntur. E contra, nulla confusio est possibilis in II 12 (Ex 28,42). Ex alia parte in I 22 (Ex 24,7) annotationis signum deest, ubi esse deberet.

Menda.—En aliqua, in quibus consueta confusio litterarum ansam errori praebuit.

1. Scriptio ו pro י: כנפום (II 3; Ex 25,20). Sed cf. III 11.
2. Confusio כי pro מ: כיקטר (II 16; Ex 30,1).
3. Habet, ut videtur, ד pro ר in הרק (II 24; Ex 30,36).

Nomen sacrum.—Dupliciter scribitur: plene et cum yod triplicato punctoque superaddito.

יהוה { *plene*: I 17,22; II 1,17; III 6,15 (semel, ibique ter defective); IV 2,3,23. *quadruplici puncto*: III 8,14,15 ter (ubi semel plene), 19,20; IV 11,23,24.

אל *defective*: III 19.

Lectiones variantes.—Etsi textus documenti biblicus exiguus sit, habet tamen aliquas variantes lectiones quas notare oportebit. Eas tantummodo selegi, quae cum lectione admissa cumque annotationibus *Bibliae Hebraicae*[3], a Kittel editae, non cohaerent [9].

1.ª (Ex 20,21; I 1). Kittel habet אל־הערפל· quod vertendum est: «Moyses appropinquavit (נִגַּשׁ) *ad* nebulam condensam». E contra ms. guixolense retinuit על־הערפל, quod significaret: «Moyses ascendit *in* nebulam condensam, ubi erat Deus». Hoc pacto coincideret cum LXX εἰσῆλθεν. Tamen non multum distinctio inter אל et על urgenda esse videatur [10].

---

[9] Non paucae coincidunt plane cum textu a Kittel admisso, ab aliis vero discrepant lectionibus in apparatu critico notatis, exempli causa: Ex 22,4 (I 10) ms. guixclense legit כי cum Kittel contra וכי; Ex 21,37 (I 10) habent quoque כי contra וכי aliquorum testium; Ex 22,17 (I 12) ms. g. et K. servant מכשפה contra מכשפו aliquorum; Ex 30,19 (II 20) tenent ורחצו contra aliquas alias lectiones in singulari modo. Et similiter alia complura. De his nihil dicendum putamus, nisi sint speciali mentione digna.

[10] W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*[17] (Berlin, 1954), 588 a; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1950), 596, 3).

2.ª (Ex 23,13; I 17). Kittel legit תזכירו לא ישמע על פך; id est: «Et nomen deorum alienorum *non invocabitis*. Non audiatur in ore tuo». Sed hanc aliam lectionem proponit: «Nomen deorum alienorum *ne invocaveris* (תזכיר), neve auditum fuerit in ore tuo», quocum grammaticalis persona eadem in utroque membro esset ideoque parallelismus optime restitutus. Hoc sequeretur, si waw finale in vocabulum sequens transferretur. Kittel hanc veriantem lectionem in 62 manuscriptis, in Pentateucho hebraeosamaritano atque in versione syriaca fundat. Iam vero, praecedenti manuscriptorum numero addendum erit in posterum ms. quoque guixolense, quippe quod clare ולא, ut initium vocabuli subsequentis admittit. Immo, lineola supra waw posita hanc lectionem conscie admitti indicari dixeris.

3.ª (Ex 23,29; I 21). Mavult Kittel אֶגָרְשֶׁנּוּ. E contrario LXX, versio syriaca et targumim אֶגָרְשֵׁם supponunt. In his vero factam esse frequentem confusionem ם pro נו facile detegitur. Manuscriptum guixolense admittit aperte נו. Hoc corroborat ductus fortis ad dexteram lectoris protentus (dum ductus ץ sinistrorsum vergit), quo notatur hunc complexum cum ם finali non esse confundendum. Plene igitur cum Kittel ms. concordat. Dixeris praeterea idem prosus accidere in Ex 23,30 (I 21), ubi idem repetitur verbum, sed prae macula quadam vel in pergameno defectu comperto nequit res certo evinci.

4.ª (Ex 23,31; I 21). Kittel habet את ישבי הארץ, quod vertendum: «Quia in manibus tuis ponam *habitatores regionis*». At in apparatu critico advertit prope 16 manuscripta addere כל. Nunc autem, guixolense manuscriptum habet quoque כל, ideoque in posterum cum reliquis praedictis adnumerandum erit. Sic ergo legendum: «In manibus tuis ponam *omnes* habitatores terrae».

5.ª (Ex 27,10; II 7). Kittel hoc loco admittit ווי העמדים וחשקיהם, hoc est: «Clavi columnarum et annuli eorum erunt argentei». Sed miro modo manuscriptum guixolense habet ווי העמודים הראשונים, hoc est: «Clavi columnarum *primarum*...». Primo intuitu hic de quadam lectione variante agi videtur, eo magis quod litterarum characteres idem prorsus ac reliqui textus sacri sunt et quolibet alio signo carent. Sed criticus apparatus hoc loco mullam variantem lectionem praebet. Solutio alia videtur esse. Versus finem versiculi 11 idem prorsus repetitur quod in 10 invenitur, cum dicatur ווי העמדים וחשקיהם כסף. Iam vero vocabulum הראשונים debet sumi ut quaedam notula textui biblico adiecta, quacum amanuensis «columnas

primas» seu quae «prius exstant», scilicet in versiculo decimo, intenderit indicare. Etenim in hac tota pericope (Ex 27,9-19) usque octies de columnis agitur et pluries idem verbum sive in statu absoluto sive in constructo repetitur. Prima vice qua hoc vocabulum apparet, habetur in versiculo 10, ideoque eiusdem העמודים reapse primi in tota serie subsequenti apellari possunt.

6.ª (Ex 28,1; II 9). Locutio לכהנו לי datur, cum de Aarone ipsiusque filiis agitur, qui sacerdotes Iahweh e medio Israel eligendi sunt. Si waw finale admittitur, hoc habetur: «In sacerdotem *eius* (*Israel*) mihi». Sed versio syriaca et Pentateuchus Samaritanus formam לכהן servarunt. Guixolense manuscriptum receptam quidem lectionem continet, sed speciali signo eam munit forsitan ad variantem explicite vitandam.

7.ª (Ex 28,39; II 12). Kittel legit ושבצת; manuscriptum autem guixolense ושבצה. Agiturne de crasso errore? Hac tamen occasione consideremus loci sensum. Apud Kittel vertendum: «*Texes* tunicam byssinam». Supponitur igitur forma secundae personae perfecti pi'el, a verbo parum usitato שבץ[11]. Vulgata vero habet: «*Stringesque* tunicam bysso». Versio graeca septuagintaviralis servavit: «Καὶ οἱ κόσυμβοι τῶν χιτώνων ἐκ βύσσου»; id est, «*et flocci* (fimbriae) tunicarum ex lino», quod hebraice sonaret: וְתַשְׁבְּצֵי הַכֻּתֳּנוֹת. Iam vero, in Ex 28,20 vox משבצים nexibus gemmarum in monilium operibus applicatur. Praeterea in Ex 28,4 dicitur tunicam esse debere תשבץ, quod Gesenius (¹⁷ 891) *apax logomenon* considerat. Forsitan igitur hic de reticulato taeniarum opere vel de pictura textili agitur. Cum habeat gixolense manuscriptum ושבצה הכתנת שש vertendum dixeris: «Opus textile reticulatum tunicarum ex lino». Ideo hoc modo intelligendum esset Ex 20,4, cum in Ex 28,39 supponatur et eiusdem verba ad illud referantur. In primo tamen vocabulo status constructus exigitur. Nihil vero certi erui potest.

8.ª (Ex 29,15; II 14). Proprie hic de nulla varianti lectione agitur, potius ex notitiae defectu in manuscripto repertae; attamen haec considerare iuvabit. In Ex 29 quater temporum discrepantia inter hebraicum textum et versiones apparet. Forma verbalis modo in plurali modo vero in singulari admittitur, hoc pacto:

---

[11] W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*¹⁷ (Berlin, 1954), 804.

	TM	LXX	Vg	CANTERA [12]	Ms. Guixolense
Ex 29,10	וסמך	ἐπιθήσουσιν	imponent	pondrán	—
Ex 29,15	וסמכו	ἐπιθήσουσιν	ponent	impondrán	וסמכו
Ex 29,19	וסמך	ἐπιθήσει	ponent	impondrán	—
Ex 29,32	ואכל	ἔδονται	vescetur	comerán	—

Undet patet, saltem ex hoc unico testimonio, manuscriptum Masoretico Textui cohaerere.

9.ª (Ex 31,17; III 2). Kittel ponit אות הוא לעלם; sed manuscriptum guixolense לעולם אות היא. Lectio plena in adverbio rem non attinet. Animadvertenda potius est formae mutatio in pronomine, sive masculinae sive femininae. Hoc de facto, eodem sensu servato, impossibile non est. Tamen in hoc manuscripti loco non clare elucet utrum de macula quae rosit atramentum an de accurata inscriptione agatur.

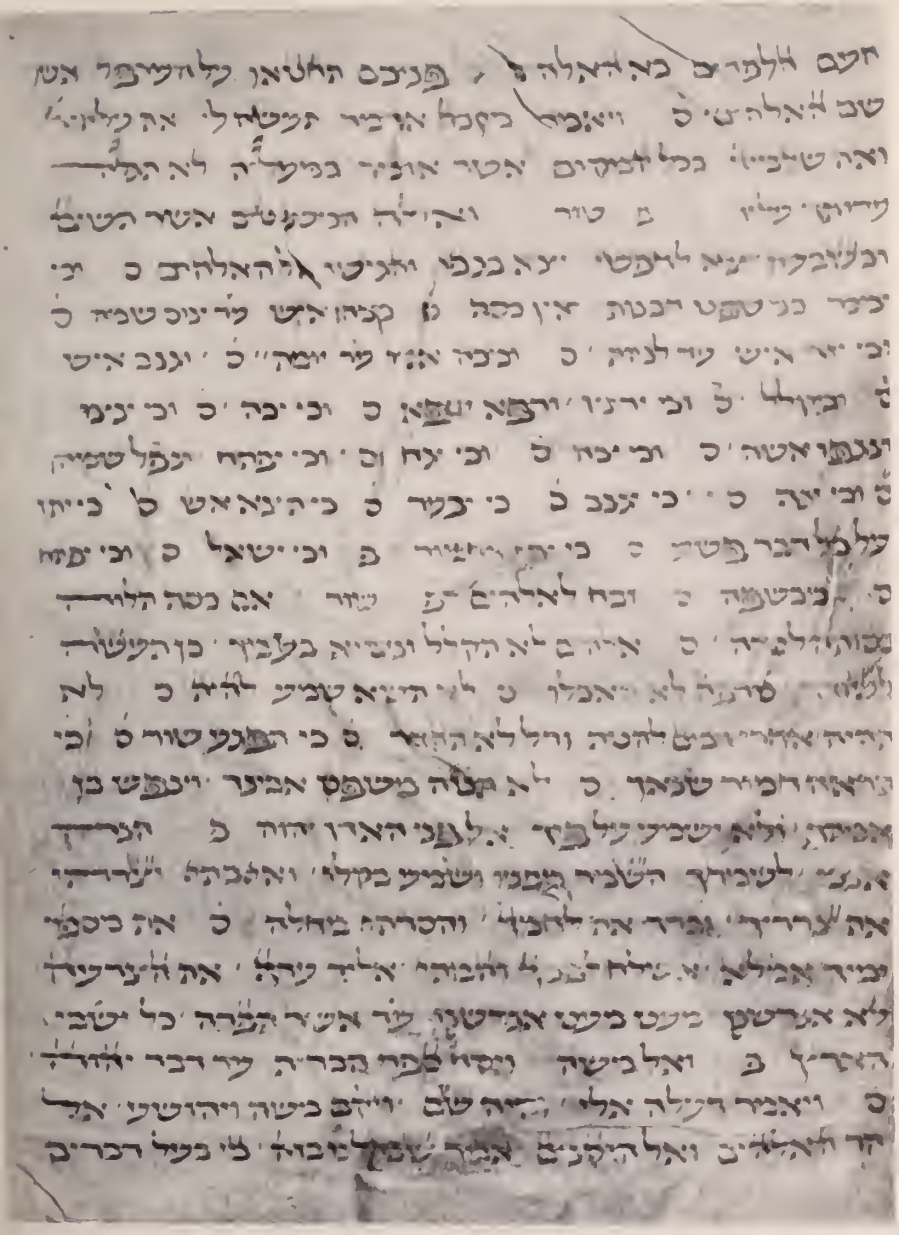
10ª (Ex 33,20; III 12). Legitur in Kittel: לא תוכל לראת את פני. Sed manuscriptum guixolense ofert: לא תוכל לראות פני. Deest igitur in hoc postremo particula את. Alibi non inveni variantes. Causa igitur discriminis potius esse videtur errori transcriptionis tribuenda. Per haplographiam potuit syllaba contigua duplex semel scribi. Hocque magis suadet inscriptic plena waw, quod ut mater lectionis postmodum insertum esse videtur.

11.ª (Ex 34,10; III 17). In manuscripto lineola super he vocabuli הנה manifesto apparet. Probabiliter hoc signo amanuensis notare voluit non deberi addi verba יהוה אל משה, quae LXX et Vg supponere videntur.

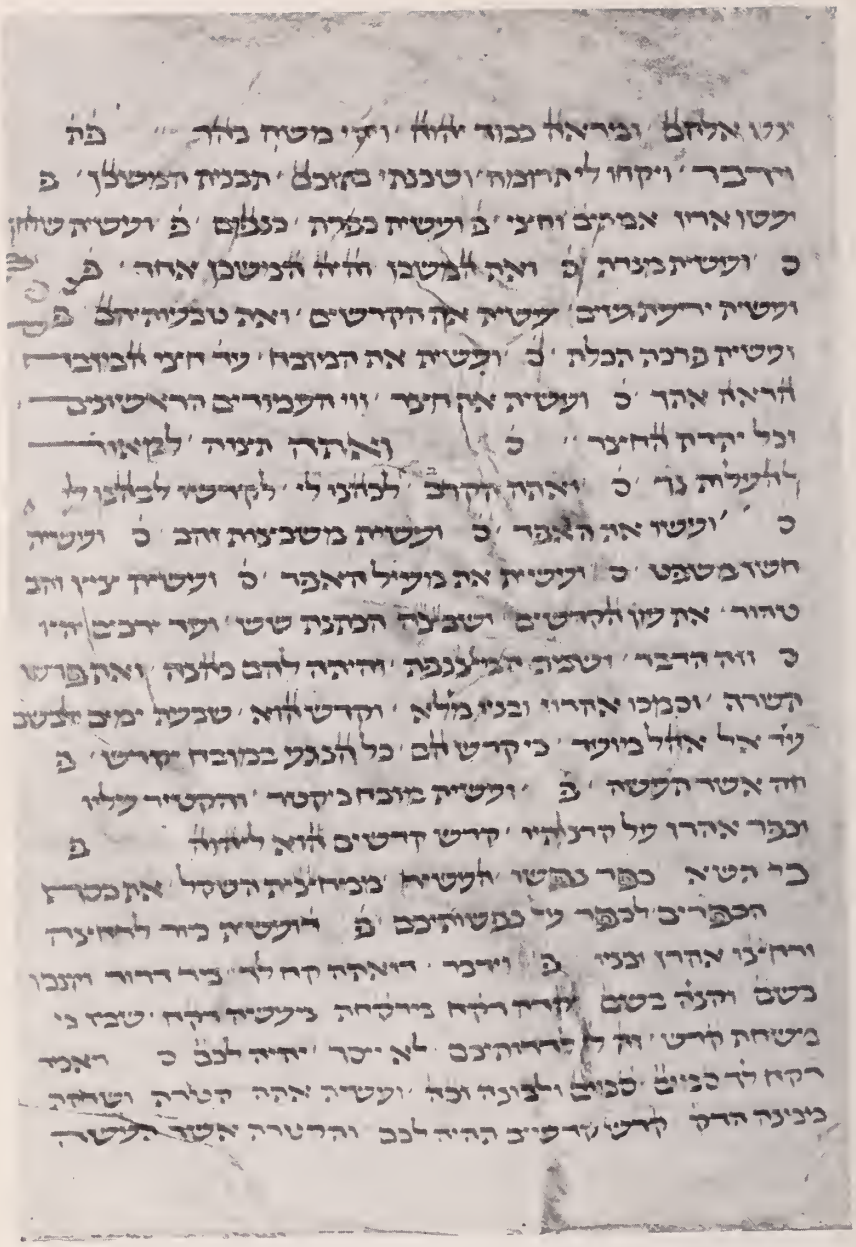
12.ª (Ex 35,32; IV 4). Kittel scribit מחשבת לעשת, et advertit in notula quinque manuscripta et Vulgatam ולעשת admittere. Iam vero, haec postrema est lectio a manuscripto guixolensi clare admissa: מחשבת ולעשות. Id igitur debet includi cum hebraicis testibus hucusque notis. Vocabula sequentia אותה והותר ducerent ad Ex 36,7, ubi לעשות praecedit, quod etiam Kittel plene scribit. Sed in hoc postremo loco abest waw, ideoque primus praeferendus.

---

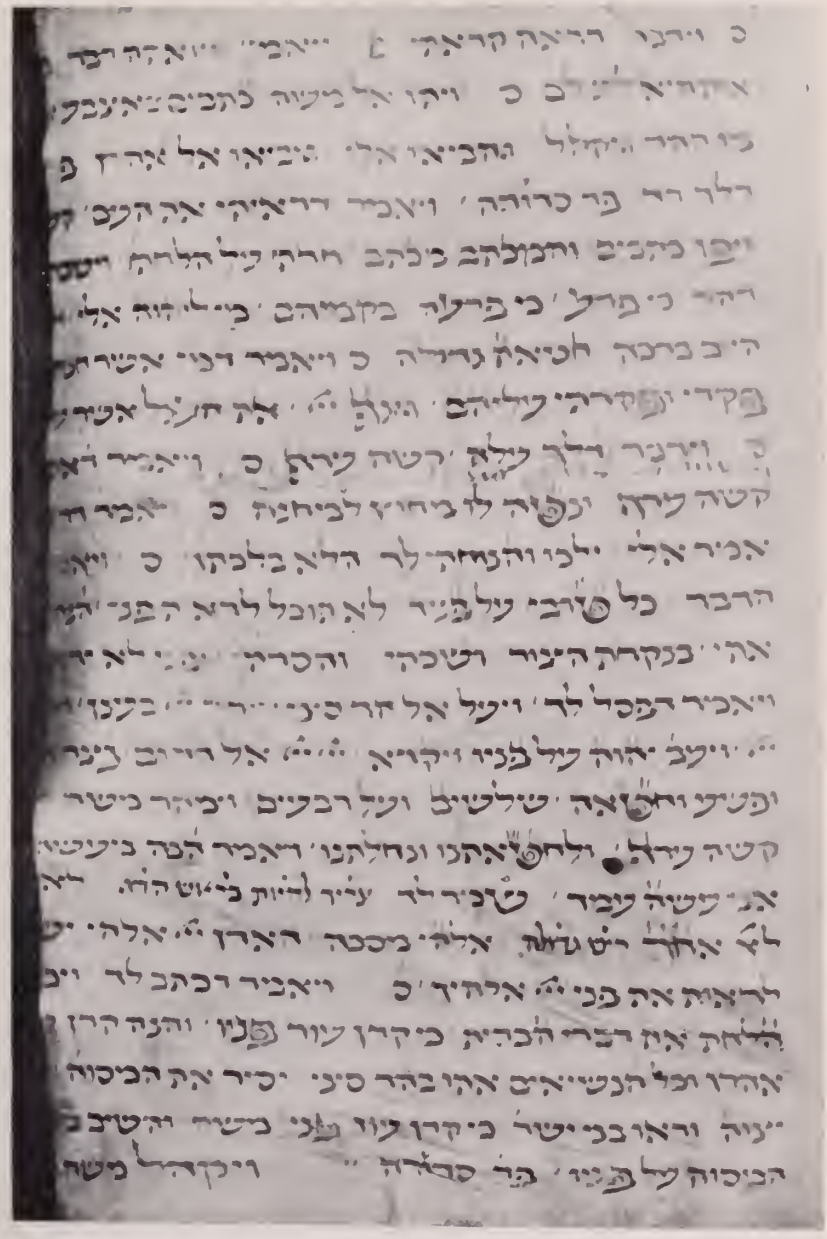
[12] J. M. BOVER, F. CANTERA, F. PUZO, *Sagrada Biblia*⁴, BAC, 25-26 (Madrid, 1957) ad locos.



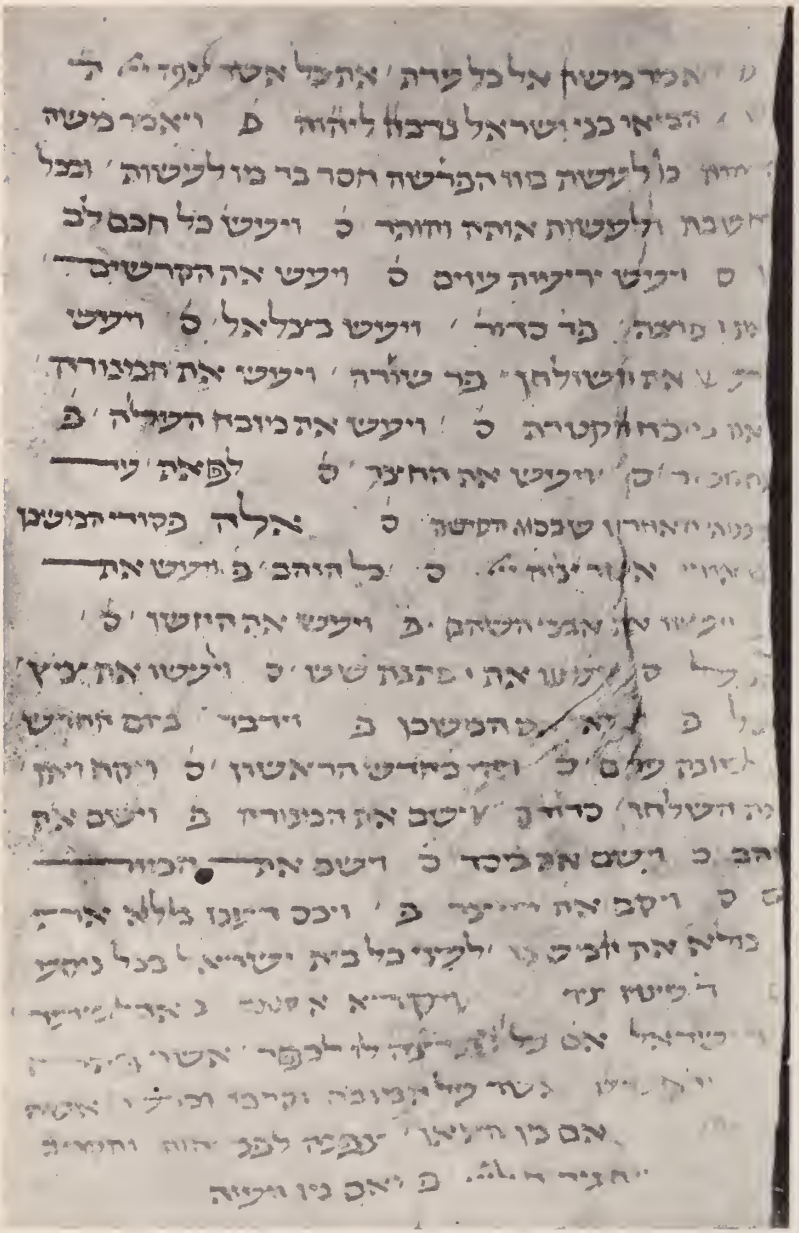
I
Manuscriptum Guixolense
(Ex 20,18 - 24,14)



II
Manuscriptum Guixolense
(Ex 24,14 - 30,37)



III
Manuscriptum Guixolense
(Ex 30,37 - 35,1)



IV
Manuscriptum Guixolense
(Ex 35,1 - Lv 1,14)

13.ª (Ex 39,22; IV 13). Kittel legit ויעש את מעיל, sed advertit Pentateuchum hebraeosamaritanum repulisse את atque articulum ה־ admisisse. Pro dolor haec pars guixolensis pergameni rupta est. Attamen fere ulla dubitatio esse potest litteram ת praecedere, sicque eius lectionem cum lectione a Kittel admissa concordare.

Conclusio

Nihil praecedentibus addendum remaneret, nisi accurate quae rere cuinam codicum codicumve familiae haec sanctifeliciana recensio responderet. Aliqua quidem negativa responsio in praesentiarum dari potest, eam nimirum plane non coincidere cum hebraico Bibliarum Complutensium textu, cui manuscripta plura in Hispania exsistentia addicta sunt [13]. Cum tamen brevis sit capitum numerus quibus ad collationem instituendam disponitur multoque minor vocabulorum congeries unicuique capiti respondentium, melius videtur hac nunc quaestione supersedere. Maxima tamen probabilitate eam ad prototypa *Sopherim aśkenazim* vergere dixerim.

Cum vero in gerundensi provincia multa hebraica manuscriptorum fragmenta hucusque sint reperta cumque plura in futurum detectum iri sperentur, non absonum videatur, si accrescentibus de novo exemplaribus in posterum haec quaestio aliaeque quamplures ipsi affines magis uberiusque determinari queant.

Sebastianus Bartina, S. I.

Facultas Theologica Castroctaviana
San Cugat del Vallés (Barcelona)

---

[13] F. J. de Cisneros, *Biblia polyglotta Complutensia*, vol. I (1514) *Pentateuchus*. Ubicumque manuscriptum guixolense discrepantes lectiones habet, Biblia polyglotta Complutensia ab eo differunt cumque Kittel, *Biblia Hebraica*[3], concordant, tam in vocabulis plene scriptis quam in defective scriptis, de quibus omnibus antea actum est, quam denique in lectionibus variantibus. En hae postremae, prout eas huc usque recensuimus: 1.ª) Ex 20,21; Biblia p. Complutensia Ex 20 Ce (in quibus omne caput in sectiones atque praeterea indefinite in alphabeti litteras iuxta unumquodque vocabulum notatas dividitur, quarum tamen desunt ch, ñ, j et v [= u]), idem ac Kittel; 'l. 2.ª) Ex 23,13; 23 Bza; K; tzkyrw l'. 3.ª) Ex 23,29; 23 Dq; K; 'gršnw. 4.ª) Ex 23,31; 23 Dfgh; K; 't yšby h'rṣ. 7.ª) Ex 28,39; 28 Gq; K; wšbṣt; 8.ª) Ex 29,15; 29 Bh; K; wsmkw. 9.ª) Ex 31,17; 31 Dp; K; hw', cum vocali hiw'. 10.ª) Ex 33,20; 33 Duxy; K; lr't 't pny. 11.ª) Ex 34,10; 34 Ckl; K; wy'mr hnh; 12.ª) Ex 35,32; 35 Dfg; K; mḥšbt l'śt (Vg ad faciendum). 13.ª) Ex 39,22; 39 Chi; K; wy'ś 't

Ex 20,18 - Lev 1,14

	Exodus 20		Pars 17.ae SIDRA vel PARAŠAH YITRO
I וכל [1] העם		18	
הלפדים			
בא האלהים ////		20	
פניכם			
תחטאו			
על הערפל		21	
אשר [2] שם האלהים			
ס			
ויאמר		22	
מזבח אדמה		24	
תעשה לי			
את עלתיך [3] ואת שלמיך			
בכל המקום			
אשר אזכיר			
במעלות		26	
לא תגלה [4] ערותך עליו			
פ שור			
	21		18.a SIDRA vel
ואלה המשפטים אשר תשים		1	PARAŠAH
[5] ובשבעת יצא לחפשי		2	MIŠPATIM
יצא בנפו		4	
והגישו אל האלהים		6	
ס			
וכי [6] ימכר		7	
כמשפט הבנות		9	
אין כסף		11	
ס			

Exodus
21

12 מכה איש

13 עד ינוס שמה
ס

14 [7]וכי יזד איש
עד למות
ס

15 ימכה אביו
עד יומת
ס

16 וגנב איש
[8]ס

17 ומקלל
ס

18 וכי יריבי
19 ורפא ירפא
ס

20 וכי יכה
ס

22 וכי ינצו
[9]ונגפו אשה
ס

26 וכי יכה
ס

Exodus

21

28 וכי יגח
ס׳

33 וכי יפתח
ונפל שמה
ס׳ [10]

35 וכי יגף
ס׳

37 כי יגנב
ס׳

22

4 כי יבער
ס׳

5 כי תצא אש
ס׳

6 כי יתן
8 על כל דבר פשע [11]
ס׳

9 כי יתן לחמור
פ׳

13 וכי ישאל
ס׳

15 וכי יפתח (sic)
ס׳ [12]

Exodus

22

17 מכשפה

ס

19 זבח לאלהים

פ שור

24 אם כסף תלוה

26 [13] כסותה לבדה

ס

27 אלהים לא תקלל ונשיא בעמך

29 כן תעשה [14] לשורך

30 מרפה לא תאכלו

ס

23

1 לא תשה שמע
להית

ס

2 לא [15] תהיה
אחרי רבים להטת

3 ודל לא תהדר

ס

4 כי תפגע שור

ס

5 כי [16] תראה חמור שנאך

ס

6 לא תטה משפט אביונך

12 וינפש בן [17] אמתך

Exodus

23

13 ולא ישמע על פיך
17 אל פני האדן יהוה
פ

20 הנה [18] אנכי
לשמרך
21 השמר מפניו ושמע בקלו
22 ואיבתי
וצרתי [19] את צוריך
25 וברך את לחמך
והסרתי מחלה
ס

26 את מספר [20] ימיך אמלא
27 אשלח לפניך והמתי
אליך ערף
28 את חצרעה
29 [21] לא אגרשנו
30 מעט מעט אגרשנו עד אשר תפרה
31 כל ישבי [22] הארץ
פ

24

1 ואל משה
7 ויקח ספר הברית
עד דבר יהוה
[23] ס

12 ויאמר עלה אלי
והיה שם
13 ויקם משה ויהושע
אל [24] הר האלהים

	Exodus		
	24		
ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה .		14	
מי בעל דברים II [1] יגש אלהם			
ומראה כבוד יהוה		17	
ויהי משה בהר		18	
פ ת			
	25		19.ª SIDRA vel PARAŠAH TERUMAH
[2] וידבר		1	
ויקחו לי תרומה		2	
ושכנתי בתוכם		8	
תבנית המשכן		9	
פ			
[3] ועשו ארון		10	
אמתים וחצי			
פ			
ועשית כפרת		17	
כנפום (sic)		20	
פ			
ועשית שלחן		23	
[4] ס			
ועשית מנרת		31	
ס			
	26		
ואת המשכן		1	
והיה המשכן אחד		6	
פ			
[5] ועשית יריעת עזים		7	
ועשית את הקרשים		15 (=18)	

Exodus

26

29 ואת טבעותיהם
פ

31 [6] ועשית פרכת תכלת
ס

27

1 ועשית את המזבח
5 עד חצי המזבח
8 [7] הראה אתך
ס

9 ועשית את חצר
10 ווי העמודים הראשונים
19 [8] וכל יתדת החצר
ס

20.[a] SIDRA vel PARAŠAH TETSAVVEH

20 ואתה תצוה
למאור [9] להעלות נר
ס

28

1 ואתה הקרב
לכהנו לי
3 לקדשו לכהנו לי
[10] ס

6 ועשו את האפד
ס

13 ועשית משבצות זהב
ס

Exodus

28

15 ועשית [11] חשן משפט

ס

31 ועשית את מעיל האפד

ס

36 ועשית ציץ זהב [12] טהור

38 את עון הקדשים

39 ושבצה הכתנת שש

42 ועד ירכים יהיו

ס [13]

29

1 וזה הדבר

6 ושמת המצנפת

9 והיתה להם כהנה

14 ואת פרשו [14] תשרף

15 וסמכו אהרון ובניו מלא

21 וקדש הוא

30 שבעת ימים ילבשם [15] עד אל אהל מועד

33 כי קדש הם

37 כל הנגע במזבח יקדש

פ

38 [16] וזה אשר תעשה

פ

30

1 ועשית מזבח ביקטר (sic)

7 והקטיר עליו

10 [17] וכפר אהרן על קרנותיו

קדש קדשים הוא ליהוה

פ

Exodus 30

21.* SIDRA vel PARAŠAH KI TISSAH

כי תשא [18] 12
כפר נפשו
העשיר 15
ממחצית השקל
את כסף [19] הכפרים 16
לכפר על נפשותיכם
פ׳

דועשית כיור לרחצה
ורחצו אהרן ובניו [20] 17-18
פ׳ 19

וידבר 22
דואתה קח לך 23
מר דרור
וקנמן [21] בשם
וקנה בשם
וקדה 24
דקח מרקחת מעשה רקח 25
שמן מ׳ [22] משחת קדש
זה לי לדרותיכם 31
לא ייסך 32
יהיה לכם
ס׳

ויאמר [23] דקה לד סמים 34
סמים ולבונה זכה
ועשית אתה 35
קטרת
ושחקת [24] ממנה הדק 36
קדש קדשים תהיה לכם

Exodus

30

37 והקטרת אשר תעשה

III [1] ס

31

1 וידבר

2 דֿראה קראתי

פ

12 ויאמר

13 דֿואתה דבר [ס]

17 [2] אות היא לעולם

ס

18 ויתן אל משה

כתבים באצבע א[להים]

32

1 [3] מן ההר ויקהל

2 והביאו אלי

3 ויביאו אל אהרן

פ

7 ו[ידבר

[4] דֿלך רד

פר׳ סדוֹרה

9 ויאמר

דראיתי את העם

ק[שה ערף הוא

]פ

15 [5] ויפן

כתבים

16 והמכתב מכתב

חרת על הלחת

Exodus

32

17 וישמ[ע

19 [אתם תחת] [6] ההר

25 כי פרע
כי פרעה
בקמיהם

26 מי ליהוה אלי

27-29? ו[י

29 [7] היום ברכה

30.31 חטאה גדולה
ס

33 ויאמר ד֯מי אשר חט[א לי

34 [8] פקדי ופקדתי עליהם

35 ויגף [9]
את הענל אשר ע[שה
[9] ס

33

1 וידבר ד֯לך עלה

3 קשה ערף
ס

5 ויאמר ד֯את[ם עם] [10] קשה ערף

7 ונטה לו מחוץ למחנה
ס

12 ויאמר ד֯רא[ה אתה] [11] אמר אלי

14 ילכו והנוחתי לך (sic)

16 הלא בלכתך
ס

17 ויאמ[ר ד֯נם את] [12] הדבר

19 כל טובי על פניך

Exodus

33

20 לא תוכל לראות פני
21 הנה [מקום] [13] אתי
22 בנקרת הצור
23 ושכתי
והסרתי
ופני לא יראו[ו]

34

1 [14] ויאמר דפסל לך
4 ויעל אל הר סיני
5 וירד ''' בענן
ויק[רא בשם] [15] '''
6 ויעבֿ יהוה על פניו ויקרא
''' ''' אל רחום
7 נצר [חסד]
[16] ופשע וחטאה
שלשים ועל רבעים
8 וימהר משה וי[קד]
9 [17] קשה ערף
ולחטאתנו ונחלתנו
10 ויאמר הנה
מעשה [י״]
[18] אני עשה עמך
11 שמר לך
צריך להיות בראש הדף
14 לא [תשתחוה] [19] ל''' אחר
ריש נדולה
17 אלהי מסכה
23 האדן ''' אלהי יש[ראל]
24 [20] לראות את פני ''' אלהיך

ס

Exodus

34

27 ויאמר דכתב לך
28 ויכ[תב על] [21] הלחת את דברי הברית
29 כי קרן עור פניו
30 והנה קרן ע[ור פניו]
31 [22] אהרן וכל הנשיאים
32 אתו בהר סיני
34 יסיר את המסוה
[23] [את אשר] יצוה
35 וראו בני ישׂ
כי קרן עור פני משה
והשיב מ[שה את] [24] המסוה על פניו
פ׳ סדו׳ה

35

22.ª SIDRA vel PARAŠAH VAYAHEL

1 ויקהל משה [את כל IV [1] עד]ת
פ׳

4 ויאמר משה אל כל עדת
10 את כל אשר צוה ‴
22 ת׳ [תנופת זהב] ל ‴
29 הביאו בני ישראל נדבה ליהוה
פ׳

30 ויאמר משה [2] [ד׳ראו קר]א יהוה
כל לעשת מזו הפרׂשה הסר בר מן לעשות
31 ובכל [מלאכה]
32 [4] מחשבת ולעשות

36

7 אותה והותר
ס׳

8 ויעשׂ כל חכם לב
13 [5] [ויהי המש]כן
ס׳

Exodus

36

14 ויעש יריעות עזים
ס

20 ויעש את הקרשים
[6]ס

35 ויעש] את הפרכת
פ׳ סדו׳

37

1 ויעש בצלאל
ס

6 ויעש [7]כפרת
ס]

10 ויעש את השולחן
פ׳ שו׳ה

17 ויעש את המנורה
[8]ס

25 ויעש] את מזבח הקטרת
ס

38

1 ויעש את מזבח העלה
פ

8 [9][ויעש א]ת הכיור
ס

9 ויעש את החצר
ס

Exodus

38

לפאת

עד [10] [וחשקיה]ם כסף האחרון שבסוף הפרשה 19

ס׳

23.ª SIDRA vel

אלה פקודי המשכן 21 PARAŠAH

[11] [ובצלאל] בן אורי 22 PEQUDE

אשר צוה ״״

ס׳

כל הזהב 24

פ׳

39

ויעש את [12] [האפד] 2

פ׳

ויעשו את אבני השהם 6

פ׳

ויעש את החשן 8

ס׳

[13] [ויעש א]ת מעיל 22

ס׳

ויעש את הכתנת שש 27

ס׳

ויעשו את ציץ 30

[14] [ס׳

ו]תכל 32

פ׳

Exodus

39

33 ויביאו את המשכן
׳
פ

40

1 וידבר
2 ביום החדש
15 [15] [משחת]ם לכהנת עולם
׳
ס

17 ויהי בחדש הראשון ׳
׳
ס

20 ויקח ויתן
׳
[16] ס]

22 ויתן] את השלחן
סדורה
24 וישם את המנורה
׳
פ

26 וישם את [17] [מזבח ה]זהב
׳
ס

28 וישם את מסך
׳
ס

30 וישם את הכיור
32 [18] [ובקרבת]ם
׳
ס

33 ויקם את החצר
׳
פ

Exodus
40

ויכס הענן	34
מלא את [19] [המשכן]	
מלא את המשכן	35
לעיני כל בית ישראל בכל מסעו[20][יה]ם	38
ד שיטיו יניה	

Leviticus
1

24.ª SIDRA vel PARAŠAH

ויקרא א קטנה	1	VAYIKRA
מאהל מועד		
[21] [דבר אל] בני ישראל	2	
אם עלה	3	
ונרצה לו לכפר	4	
אשר פתח [22] [אהל מו]עד	5	
והפשיט	6	
אשר על המזבח	8	
וקרבו וכרעיו	9	
אשה [23] [ריה ניחו]ח ל״״		
פ		
ואם מן הצון	10	
צפנה לפני יהוה	11	
והקרב [24] [והכרעים]	13	
אשה ריח ניחוח ל״״		
פ		
ואם מן העוף	14	

Transcripsit
Sebastianus Bartina, S. I.

L'introduzione al libro dei Giudici
(1,1 - 3,6)

Prima ancora della critica letteraria, interessa la questione storica. Questa riguarda innanzi tutto il primo capitolo, ma con implicazioni che toccano anche l'introduzione religioso-teologica (2,6-3,6).

1) La conquista secondo «Giud.», 1, e secondo «Giosué»

Il breve quadro storico di Giud. 1, 1 sgg. è un riassunto di quanto era stato compiuto al tempo di Giosué oppure narra episodi avvenuti dopo la morte di questi? Già S. Agostino [1] e Teodoreto [2] cercarono di risolvere il problema supponendo ora anticipazioni nel libro di Giosué e ora ricapitolazioni in quello dei Giudici; si vede che gli antichi esegeti non erano insensibili a certe questioni di critica storica e letteraria.

Ma più che la successione cronologica di taluni episodi, interessa il quadro generale. L'occupazione della Palestina, quale è delineata sommariamente in Giud. 1, 1 sgg., contrasta in maniera irriducible col quadro desumibile dal libro de Giosué o no? Nella prima ipotesi quale scritto riproduce la genuina realtà storica? Nei pochi brani paralleli è possibile stabilire una dipendenza di un libro dall'altro? Supposta una fonte comune, quali sono i rapporti fra i due testi attuali e tale opera primigenia perduta? Il brano introduttivo nel libro dei Giudici è unitario oppure opera di molteplici autori? Esso è dovuto allo stesso autore (o autori) del successivo racconto storico o no? Quale è il valore religioso-teologico, oltre che storico, del brano in se stesso e rispetto a tutto l'Antico Testamento?

---

[1] *Quaestionum in Heptateuchum liber* VII, 3.6.10 sg: CSEL 28, pp. 451. 454 sg.

[2] *In Iudices, interrogatio* I: PG 80, 845.

A tali interrogativi legittimi, che non pretendono affatto di essere esclusivi, è possibile rispondere solo approssimativamente talvolta; e magari ciò fosse sempre facile e sicuro! Anche nella loro forma piuttosto schematica possono aiutare, per una soluzione, le osservazioni seguenti.

Con una certa compiacenza è stata contrapposta la fittizia rappresentazione, propria del libro di Giosué, di un'occupazione unitaria —e relativamente agevole— della Palestina a quella realistica di Giud. 1, 1, sgg., in cui le varie tribù agiscono isolatamente fra molte difficoltà e raccolgono in pratica più insuccessi che successi. «Quale delle due rappresentazioni contrastanti dell'invasione israelitica sia più vera, non si puó neppure discutere un momento» [3]. Il libro di Giosué viene così senz'altro declassato come documento storico.

Ma esiste veramente questa duplice rappresentazione contrastante? Una metà del libro di Giosué (cc. 13-24) tratta della distribuzione teoretica della Palestina fra le tribù israelitiche o riporta discorsi del condottiero vicino alla morte. L'altra metà narra taluni episodi di guerra: presa di Gerico, di Hai, campagna di Gabaon, battaglia di Merom. Sono pochi avvenimenti ricordati in modo che ne risulti la tendenza centrifuga serpeggiante fra le tribù, anche se si insiste su un'azione unitaria sotto la grande personalità del condottiero. Le guerre avvengono all'est, al sud, verso il centro e al nord della Palestina. Esse permettono uno stabilirsi abbastanza sicuro di Israele, ma non producono affatto la distruzione delle varie popolazioni che possiamo chiamare indigene. L'autore conosce benissimo la possibilità di una loro rivincita (Gios. 23, 4 sg. 7.12.16; 24, 15), anzi fa intravvedere una situazione che potrebbe rivelarsi ancora assai precaria.

E' innegabile l'apparente carattere individualistico del quadro descritto in Giud. 1, 1 sgg. Ogni tribù prende la sua iniziativa e conduce l'operazione in maniera propria. Ma basta leggere tutto il capitolo per constatare quanto sia improprio parlare di «storia dell'occupazione». I fatti di Gerico, di Hai e di Gabaon, che occupano tanta parte nel libro di Giosué (1, 1-8, 29; 9, 1 sgg.), si possono considerare presupposti nel libro dei Giudici senza essere costretti a dichiarare inverosimile il quadro descritto nella famosa prefazione. L'apparente procedere individualistico nell'occupazione non esige l'eliminazione di Giosué e della sua opera nella storia, ma piuttosto è conseguenza del metodo prescelto per delineare la posizione geografica delle tribù e per porre in rilievo le loro difficoltà nei rapporti con le popolazioni pagane; tali accenni servono a spiegare le successive guerre narrate nel libro. Non è lecito prendere un'informazione così frammentaria

---

[3] G. F. Moore, *Critical and Exegetical Commentary on Judges*, Edinburgh 1895, p. 8.

in senso esclusivo; si renderebbe incomprensibile gran parte della storia ebraica, anzi lo stesso racconto del libro dei Giudici. Nella prefazione, por esempio, non si parla delle tribù di Levi, di Ruben e di Gad; non c'è neppure il minimo accenno alla tribù di Issachar [4], che avrà subito una grande importanza nella storia di Baraq e di Debora. E si ricordi che Jefte è presentato come un capo del Galaad, ove —secondo Giud. 1, 1 segg. inteso in senso esclusivo— non vi sarebbero stati Israeliti. Bastano questi rilievi per mostrare come sia precaria la ricostruzione di una storia dell'occupazione seguendo Giud. 1, 1 sgg. con l'esclusione del libro di Giosué. Anche il preteso carattere individualistico dell'iniziativa è più apparente che reale; del resto Giuda e Simeone, e probabilmente anche Beniamino (Giud. 1, 21), agiscono insieme; lo stesso avviene fra i rappresentanti del «casato di Giuseppe», ossia fra le tribù di Efraim e di Manasse. E nulla vieta la supposizione di un'azione unitaria, almeno all'inizio, fra le tribù del nord (Zabulon, Aser, Neftali) nominate in Giud. 1, 30-33.

Le due rappresentazioni storiche sono senza dubbio composte sotto punti di vista diversi; ma esse sono contrastanti e irriducibili solo per chi le prende in un senso esclusivo, che in realtà non possono avere. I pochi fatti d'arme di Giosué e l'attribuzione teoretica del territorio alle singole tribù non escludono affatto le difficoltà e gli insuccessi, accennati in Giud. 1, 1 sgg., quando si trattò di una reale presa di possesso delle varie zone [5]. Ed è naturale che a risolvere queste difficoltà fosse impegnata innanzi tutto la tribù interessata, caso mai con l'aiuto di tribù limitrofe.

Nel delineare il quadro l'autore mostra una netta preferenza per la tribù di Giuda, che invece non ha alcuna importanza nel racconto successivo. Tale fatto può illuminare circa talune circostanze; l'autore doveva appartenere a tale tribù o nutrire una grande ammirazione verso di essa. La storia che ne risulta è incompleta, frammentaria e, se si vuole, parziale; ma non necessariamente falsa.

Riguardo al tempo della composizione mancano indizi perspicui. Se si accetta il v. 8, difficilmente si può pensare a un'epoca anteriore a David. Ben poco si deduce dalle forme ebraiche piuttosto singolari del v. 15. Esse potrebbero essere indizio di arcaismo; ma, trattandosi di denominazioni toponomastiche, ogni conclusione in questo senso potrebbe risultare arbitraria. Due volte (vv. 21.26) si legge la clausola *sino a oggi*. Il secondo caso non dice nulla per noi, che nulla sappiamo

---

[4] Talune ipotesi per spiegare questo silenzio si possono vedere in E. TÄUBLER, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, Tübingen 1958, p. 115.

[5] Cf. Y. KAUFMANN, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jerusalem 1953, pp. 82-86, che difende l'antichità e l'attendibilità di Giud. 1, 1 sgg. e la conformità fra questo racconto e quello del libro di Giosué.

di una Luz nel paese degli Hittiti. Dal v. 21, invece, si deduce senza meno una data anteriore all'occupazione di Gerusalemme al tempo di David. Altre affermazioni, specialmente le varie allusioni a una condizione di egemonia israelitica su talune città o distretti, fanno pensare al tempo di Salomone. Ma, se la nostra documentazione in proposito è esplicita per l'epoca di questo re, non è escluso che la situazione si fosse verificata già prima sotto il predecessore David. Buoni indizi, pertanto, fanno logicamente pensare a tale periodo [6]. Nessuno oggi può mettere in dubbio la possibilità che in quel tempo lontano si rediggesse una breve storia dell'occupazione della Palestina. Ciò, naturalmente, vale per il documento [7] da cui desunse il suo quadro l'autore di Giud. 1, 1 sgg., non per l'estensione del capitolo in funzione di prefazione al libro intero.

2) Origine di «Giud.» 1, 1-3, 6

Circa la composizione letteraria dell'introduzione piuttosto complessa si possono vedere numerosi tentativi per individuare le varie fonti e l'opera dei singoli redattori negli esegeti del secolo scorso. Si percepisce l'influsso della scuola wellhausiana nello sforzo di mantenere la divisione classica delle fonti escogitata per il Pentateuco. Riportare le opinioni, spesso diverse solo su punti secondari ma talvolta piuttosto sconcertanti, sarebbe oltre modo tedioso. Un quadro sinottico con le opinioni di Wellhausen, Ed. Meyer, K. Budde, Moore, Kittel, Holzinger, Nowack si può scorgere nel commento di questo ultimo [8]. In genere quasi tutta la prefazione storica (Giud. 1, 1-2,5) è attribuita fondamentalmente al codice jahvista con varie aggiunte di redattori e brevi tratti ascritti ad altre fonti. Per l'introduzione religioso-teologica le opinioni sono più discordanti, ma tutti più o meno sono concordi nell'attribuirla in gran parte al codice D o alla scuola deuteronomistica. Non mancano autori (Budde, Moore), che ricorrono spesso al codice E o elohista.

Fra gli autori posteriori, H. Gressmann [9] per il c. 1 si preoccupa costantemente di tracciare una duplice fonte (J e E); il documento J avrebbe costituito la base per il libro dei Giudici, mentre E avrebbe

---

[6] Cf. A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (1925), in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vol. I, München 1953, p. 116; vi scorge una *Statistik der Stadtstaaten* del tempo di Saul.

[7] Cf. E. Täubler, *op. cit.*, pp. 10.71.

[8] *Handkommentar zum Alten Testament*, I, 4, 1, Göttingen 1900, p. XXIV.

[9] *Die Anfänge Israels* (Die Schriften des A. Testaments, I, 2), Göttingen 1914, pp. 163-65.

originato i passi paralleli in quello di Giosué (Giud. 1, 5-7 = Gios. 10, 1-43). Il brano Giud. 2, 1-4 sarebbe un'aggiunta (racconto leggendario), mentre, 2, 6-3,6 proverrebbe dalla scuola deuteronomistica.

Burney [10] considera il brano 1,1-3,6 opera di due redattori; il primo rielaborò e integrò il documento J, mentre il secondo per il tratto 2,6-3,6 prese a base un documento E o elohista.

Anche Eissfeldt [11] attribuisce gran parte di 2,6-3,6 (precisamente 2, 6-22; 3, 1.3 sg.) al documento E. I rimanenti versetti li distribuisce fra J (1, 5-8.10-15.18.19.23-26; 2, 23; 3, 2.5 sg.) e il contrastato documento L o «fonte laica». Il tutto, poi, avrebbe subito l'influsso di una redazione a tendenza deuteronomistica.

Garstang [12] assegnava gran parte del c. 1 al documento J, di cui segnalava tracce notevoli anche in 2,1-3,6, ma faceva intervenire tutti e quattro i documenti classici (compreso quello P o sacerdotale).

Secondo Pfeiffer [13] la prima introduzione è tutta (1,1-2,5) desunta da J, con alcune aggiunte; 2, 6-3, 6 proverrebbe dal documento D, ma con notevole substrato dovuto al redattore dei documenti EJ; solo 2, 6.8 sg. 13.20 sg. sarebbero di E2.

Simpson [14] si occupa poco della introduzione; vi scorge in prevalenza un materiale deuteronomistico, ma segnala anche un intervento piuttosto complesso di redattori.

I cattolici, sino a De Hummelauer [15], negavano i vari documenti segnalati secondo la teoria wellhausiana. Essi attribuivano tutto il libro a un'epoca molto alta, generalmente al profeta Samuele, e lo consideravano uno scritto organico e unitario. Il mosaicismo presentato dai critici era guardato con somma diffidenza e avversione. Nel 1903, però, il P. Lagrange nel suo commento [16] accettò la presenza del documento J, assegnandogli una parte notevole del c. 1, e del documento E (= 2, 6.8sg. 13.20-21; 3, 1-3). Inoltre supponeva due redattori; uno avrebbe inserito 1, 1.2.4.9.18.20.27-2, 5; 3, 5 sg. e l'altro, di tendenza deuteronomistica, sarebbe stato responsabile di 2, 7.10-12.14 sg. 18 sg. Infine attribuiva a un glossatore i vv. 1, 8; 2, 17.22 sg.; 3, 4.

---

[10] *The Book of Judges*, London 1918, pp. 52-55.

[11] *Die Quellen des Richterbuches*, Leipzig 1925; cf. id., *Einleitung in das Alte Testament*, 2 ed., Tübingen 1956, p. 311 sgg.

[12] *Joshua - Judges*, London 1931, p. 7.

[13] *Introduction to the Old Testament*, London 1953, pp. 314-37.

[14] *Composition of the Book of Judges*, Oxford 1957, pp. 133-36.

[15] *Commentarius in libros Judicum et Ruth* (CSS, IV), Parisiis 1888.

[16] *Le livre des Juges*, Paris 1903, pp. 1-45.

Desnoyers [17] parlava di 2,6-3,6 come di un'opera di un autore amante di discorsi dallo stile deuteronomistico. Il medesimo avrebbe composto anche i brani Giud. 10, 6-16 e 1 Sam. 12.

Negare l'esistenza di fonti scritte ci sembra impossibile. I brani paralleli con *Giosué* dimostrano che gli autori disponevano di un testo molto antico [18], il quale narrava la storia dell'occupazione israelitica della Palestina. Qualunque sia il valore dei documenti e della teoria della loro giustapposizione nel Pentateuco, la loro applicazione quasi meccanica nell'analisi del brano in questione risulta piuttosto arbitraria e violenta. Non è possibile, a meno che non si ricorra a parallelismi discussi del libro di Giosué, segnalare due o più racconti completi uniti fra loro. La loro separazione, che per taluni capitoli della Genesi (creazione, diluvio) può presentare una continuità più o meno completa di racconti, qui dà risultati molto problematici. Il c. 1 presenta un carattere essenzialmente unitario; la sua attribuzione al documento J si basa solo su determinate caratteristiche di questa fonte. Si potrebbe accettare, qualora risultasse veramente che tutto il libro ammetta o esiga la supposta composizione su tale fonte o su altre ben discernibili. Ma è assai meglio evitare una terminologia che è posta ormai in discussione anche nel suo campo specifico, ossia nell'analisi del Pentateuco. Il documento senza dubbio era assai antico e di origine gerosolimitana o almeno del sud della Palestina. Esso si interessava innanzi tutto della tribù di Giuda. Per questo si possono ascrivere a esso anche i vv. 1, 10-15, che intendono spiegare la presenza di clans non israelitici nel territorio della tribù. Tolta la glossa del v. 8, tutto il capitolo può derivare da tale documento. Chi l'incorporò nel libro dei Giudici quasi certamente lo ritoccò all'inizio (v. 1); al medesimo si può ascrivere l'ultimo versetto, fuori posto e corrotto nella trasmissione manoscritta. Il brano 2, 1-5 è opera del medesimo redattore, che desunse la notizia con molta probabilità da una fonte o da una tradizione diversa da quella responsabile per il brano precedente.

Lo stesso carattere unitario si può attribuire alla seconda parte dell'introduzione, ossia ai vv. 2,6-3,6. Se si toglie un rimaneggiamento, che potrebbe essere dovuto a qualche glossatore o redattore posteriore, dei vv. 2,22-3,2, non vediamo elementi chiari per una divisione in fonti o per una loro classificazione precisa. L'autore doveva disporre di uno scritto, da cui desunse 2, 6-10 che ha il suo parallelo nel libro di Giosué. Anche i vv. 3, 3.5 possono produrre l'impressione

---

[17] *Histoire du peuple Hébreu des Juges à la captivité*, vol. I, Paris 1922, p. 386 sg.

[18] Cf. A. Fernández, *Commentarius in librum Josue* (CSS, V), Parisiis 1938, pp. 27-32; R. Tamisier, *Le livre des Juges* (La Sainte Bible, III), Paris 1949, p. 152 sg.

di una provenienza da un documento scritto, ma in realtà tali elenchi sono tanto frequenti da potersi spiegare comodamente come una reminiscenza spontanea di una tradizione molto viva in Israele. Il resto è un discorso o trattatello storico-religioso, giudicabile in maniera diversa ma abbastanza logico e unitario sì da non esigere necessariamente una pluralità di fonti. E' vero che la motivazione teologica è alquanto confusa e in apparenza contrastante (i superstiti delle popolazioni pagane serviranno a mettere alla prova Israele, a punirlo, a insegnargli l'arte della guerra). Ma in realtà nessuno di questi argomenti è in contraddizione con l'altro. Lo stesso autore poteva benissimo proporli tutti e tre. Si potrà criticare la sua maniera di inserirli, ma non si vede perché avrebbe dovuto spiegare il problema storico-religioso per forza con una motivazione unica. Il processo ordinario è piuttosto quello che evita la riduzione *ad unum;* si preferisce una causalità di solito multipla.

La mentalità che si riflette nel brano 2,6-3,6 e anche lo stile in cui è redatto l'hanno fatto ascrivere [19] semplicemente a un autore della scuola deuteronomistica (o in modo più sbrigativo, al documento D) o almeno si sono attribuiti a un esponente di questa corrente una profonda revisione e un adattamento di un testo primitivo di provenienza dal ciclo elohista.

Forse una maniera così convenzionale di esprimersi non è del tutto inutile. L'essenziale è intendersi. Il Deuteronomio ha una sua fisonomia abbastanza precisa; nulla di male servirsene come riferimento per caratterizzare un testo. Ma quando si generalizza troppo, quando dappertutto si vedono tendenze deuteronomistiche, si corre il rischio di restare vittima di un'illusione. Allora in pratica il riferimento diventa un luogo comune, che in fondo dice poco o nulla. La «filosofia della storia», per usare la terminologia applicata da Gressmann alla pericope 2, 6 sgg., non è forse la medesima in tuttto l'Antico Testamento? L'apostasia —o un peccato qualsiasi— del popolo provoca lo sdegno divino, che di solito si manifesta con sconfitte e umiliazioni; la resipiscenza o la fedeltà all'alleanza è accompagnata dai favori di Dio. Se tale è lo spirito o la tendenza del documento D, si può benissimo fare a meno di parlare di esso. Gran parte della letteratura profetica, anche quella molto più antica del documento D secondo i critici, non è basata forse su tale principio teologico? E non è difficile segnalare negli stessi scritti profetici somiglianze stilistiche sia riguardo alle espressioni materiali sia per il tono oratorio ed enfatico. Per questo, se si vuole assolutamente (ma è proprio necessario?) classificare come una tendenza particolare una simile mentalità —e anche la maniera

[19] Cf. M. Noth, *Geschichte Israels*, 2 ed., Göttingen 1954, p. 58.

di esprimerla— ci sembra preferibile parlare di «scuola» o «influsso della letteratura profetica» più che della scuola deuteronomistica o, peggio ancora, del solo documento D. Nessuno vorrà contestare che nell'ebraismo ebbero un'influenza molto maggiore i profeti che non l'ignoto autore (o autori) del documento D.

Separato il nostro autore dalla sua presunta dipendenza del movimento in questione, dichiarato in vigore dal tempo di Giosia (fine sec. VII a. C.) in poi, le possibilità per fissarne una cronologia si moltiplicano. Dal punto di vista ideologico crediamo che i pensieri espressi in 2, 6 sgg. potrebbero essere opera di un contemporaneo dei più antichi profeti (anche prima dei profeti scrittori) come di un autore tardivo dell'ultimo periodo anticotestamentario. Limiti meno elastici, con la preferenza per un dato periodo piuttosto che per un altro, si possono segnalare solo dopo l'esame della storiografia ebraica antica e di tutto il libro dei Giudici in particolare.

In complesso tutta l'introduzione (1,1-3,6) si può considerare l'ultima parte —in senso cronologico— del libro. Il redattore l'inserì alla sua raccolta di gesta o fatti eroici degli antichi «giudici» per preparare il lettore con uno sfondo o quadro di insieme a carattere storico (1,1-2,5) e religioso-teologico (2,6-3,6). Egli ebbe senza dubbio a disposizione un documento antichissimo, che spesso copiò forse letteralmente per il suo capitolo primo. Per il resto tale fonte fu sfruttata per 2, 6-10 e forse per 3, 3 sgg. La parte a carattere teologico e parenetico poté essere benissimo sua opera personale. Il processo con probabilità non fu molto diverso da quello che causò l'introduzione al secondo Maccabei (1,1-2,32), ove in maniera evidente un autore compose un'ampia prefazione, inserendovi documenti più antichi e integrandoli [20].

Riguardo al valore storico bisogna confessare che non abbiamo conferme esplicite, indipendenti, per le singole affermazioni. Ma il quadro è così verosimile nel suo insieme, per la sua accentuata corrente centrifuga, che si impone da solo per la sua attendibilità. Anzi il suo valore è stato piuttosto esagerato dai critici a scapito del libro di Giosué.

Sotto il punto di vista religioso o ideologico abbiamo una rappresentazione che contrasta in pieno col moderno materialismo storico. Tutta l'epoca dei «giudici» e quella che la precedette sono considerate sullo sfondo di una fede saldissima nella provvidenza divina. Il vero autore della storia è Dio. Ma siamo lontani dalla solenne e categorica affermazione di tale verità come risulta nelle profezie di Isaia. Anche l'idea del peccato e dell'apostasia, causa di tanti mali, è bene affermata,

---

[20] Cf. A. PENNA, *Libri dei Maccabei*, Torino 1953, pp. 178-92.

ma invano si cercherebbe l'analisi psicologica del peccato, quale si ha in taluni profeti, come in Geremia. Ma non è giusto pretendere da un autore quanto esulava dal suo proposito. Egli intese narrare alcuni episodi della storia del poriodo premonarchico in Israele. Tali fatti gli apparvero la documentazione di un principio teologico. Nel brano 2, 6-3,6 egli riassunse quest'insegnamento in maniera chiara, anche se priva di un'analisi minuta o di una discussione filosofico-teologica. Non enunziò una verità nuova, personale; non fece altro che applicare la dottrina profetica, che implicava un simile pragmatismo religioso nella storiografia. L'autore del *Deuteronomio* fece altrettanto, magari accentuando ancora di più l'idea. Ma non è necessario, per questo, considerare il responsabile di quest'introduzione al libro dei Giudici come un esponente della scuola deuteronomistica o come un gran debitore del documento D, tante volte invocato. Egli espresse semplicemente una concezione naturale in ogni vero israelita dal profondo sentimento religioso, specialmente dopo l'attività e la predicazione dei profeti.

ANGELO PENNA

Roma.

La batalla del Quisón y su problema cronológico (Ju 4-5)

En los últimos años dos arqueólogos israelitas, S. Yeivin e Y. Aharoni [1], han publicado unos artículos en los que tocan, de pasada el primero y de intento el segundo, la cronología y desarrollo de la batalla de Barac-Débora contra Sísara (Ju 4-5). Por otra parte no poca expectación ha seguido el proceso de las excavaciones de Jatsor, cuya primera serie de campañas acabó el pasado año [2], por la posible conexión de Yabín y su ciudad de Jatsor con el relato de Ju 4.

¿Estos nuevos estudios y datos permiten resolver el problema de la batalla del Quisón? A raíz de las excavaciones de Meguido realizadas por el Instituto de Chicago, Albright [3] y Engbert [4] habían querido encontrar un sincronismo entre el resultado de las excavaciones y la batalla del Quisón: la alusión del texto a las «aguas de Meguido» (Ju 5, 19) es una prueba de que la famosa ciudad fuerte se hallaba en el momento de la batalla destruída y deshabitada. Como en las excavaciones se halló una destrucción que parece corresponder a esta época, la del estrato VI, con esta destrucción hay que relacionar la batalla de Débora y Barac contra Sísara hacia 1050 a. C. Para estos autores el teatro de la batalla es el pequeño uadi regado por la fuente de Meguido.

---

[1] SHEMUEL YEIVIN, *The israelite settlement in Galilee and the wars with Jabin of Hazor*, en «Mélanges Bibliques rédigés en l'honeur de André Robert» (Paris, 1957), 95-104; Y. AHARONI, *Problems of the Israelite Conquest in the Light of Archaeological Discoveries*, en «Antiquity and Survival», II (1957) 131-150.

[2] YIGAEL YADIN, *The Fourth Season of Excavations at Hazor*, en «Svensk Exegetisk Arbok», XXIV (1959) 22-40

[3] W. F. ALBRIGHT, *The Song of Deborah in the Light of Archaeology:* BASOR 62 (1936) 26-31, y la aclaración del mismo en BASOR 78 (1940) 7-9.

[4] R. M. ENGBERT, *Historical Analysis of Archaeological Evidence: Meggido and the Song of Deborah:* BASOR 78 (1940) 4-7.

A. Alt [5] discutió la hipótesis de Albright y Engbert, pero hoy todavía es seguida esta hipótesis por no pocos autores [6]. Coincido con Yeivin y Aharoni al rechazar el sincronismo propuesto por Albright y Engbert por las siguientes razones: 1.° El teatro del combate es la llanura de Esdrelón y no el pequeño uadi que flanquea la ciudad de Meguido. El texto de Ju 5, 19 es poético. En él encontramos alusiones al Quisón, y seguramente a Qades, al describir la batalla que se libró en las «aguas de Meguido». Notemos que las designaciones del curso de agua incluyen el nombre de una ciudad de la llanura de Esdrelón. El carácter poético, por una parte, y la dificultad de saber exactamente cuál es el principal de estos torrentes [7], por otra, obliga al autor a servirse de estos nombres. Además, en Jos 19, 11 se le llama torrente de Yoqneam. La apelación de torrente de Qades propuesta por Lagrange [8] es reforzada por la presencia de este nombre en la lista de 1 Cr 6, 57 sustituyendo al Quisón de la lista de Jos 21, 28. Además la forma «aguas de» aparece tan sólo otra vez en la Biblia: en Jos 11, 5. Notemos los puntos de contacto de ambas narraciones: teatro de una batalla victoriosa para los ejércitos de Israel; el enemigo es una coalición de pueblos. Como en el caso de las «aguas de Merom» no se trata de una fuente, sino de un valle, también en el caso de las «aguas de Meguido» debe tratarse de un valle. 2.° La mención de Meguido en Ju 5, 19, en forma poética, no permite concluir que la ciudad estaba destruída o fue destruída por los vencedores, ya que, al ser las aguas de Meguido una designación del valle de Esdrelón, no es preciso, ni siquiera probable, que la batalla tuviera lugar ante sus propios muros, como tampoco nos vemos obligados a decir que se debió destruir Qades, probablemente israelita, o Quisón o Yoqneam, ciudades que sirven también para nombrar la misma depresión geográfica.

Yeivin defiende que las tribus israelitas penetraron en Palestina en tres oleadas o éxodos. El más antiguo por el vado de Beisán. Las tribus que formaron este éxodo se establecieron en la llanura hasta que el resurgir del poderío egipcio les obligó a retirarse a las montañas de Galilea. Cuando Josué llegó con la tercera oleada de tribus, las de Raquel, bien por iniciativa de Yabín, bien por la demanda de auxilio de las tribus refugiadas en la zona montañosa de Galilea, tuvo que

---

[5] No he podido consultar el artículo de Albrech Alt, cuya existencia conozco por algunas referencias.

[6] Así lo hace el último comentarista, J. De Fraine, S. J., *Rechters-Ruth*, p. 44; y no pocas traducciones.

[7] Abel, que como Smith, identifica las «aguas de Meguido» con el valle del Quisón escribe: «On est embarrassé pour fixer le debut de ce cours d'eau que represente le Cisón biblique», en *Géographie de la Palestine I*, p. 158. Si en pleno siglo XX es difícil encontrar el principio del Quisón, con mayor razón los autores antiguos tendrían dificultades y lo designaban con uno u otro nombre según sus conveniencias.

[8] M. J. Lagrange, O. P., *Le livre des Juges*, p. 98.

marchar contra el rey de Jatsor, al que cogió de improviso en el valle de Merom y victorioso marchó sobre la ciudad que incendió antes de que se pudiera reponer Yabín. Sísara recogió lo que pudo de aquel reino y lo rehizo, pero pronto se vio obligado a dar batalla a los israelitas, cosa que hizo unos 20 años después de la batalla de Merom, en la llanura de Esdrelón, para poder aprovechar el apoyo de los carros. La batalla del Quisón habría ocurrido hacia pricipios del siglo XII.

El Dr. Yeivin funda su teoría en la presencia de algún clan aserita en la Galilea central ya en el siglo XIV a. C. o principio del XIII. Los otros dos éxodos se seguirán tras pequeño intervalo. No me acaba de satisfacer esta opinión, ya que en el aspecto que nos ocupa, la batalla del Quisón, el autor no aporta nuevos datos, al ser para él de carácter secundario. Su ingeniosa hipótesis de la restauración del reino de Jatsor por Yabín no encuentra en el texto ninguna confirmación. Por otra parte las dificultades contra la relación de Yabín con Sísara no son desvanecidas en su artículo.

Aharoni, que ha realizado unas prospecciones arqueológicas en la Galilea Central como Yeivin, parte de la base siguiente: la zona montañosa de Galilea ha sido ocupada por los israelitas antes que la llanura de Esdrelón; por tanto, dicha ocupación no es consiguiente a una victoria militar, como la descrita en Jos 11, sino que, al contrario, el choque militar fue provocado por el crecimiento de los clanes que ocupaban las zonas montañosas, poco menos que inhóspitas. Queda por tanto a Yabín la iniciativa, y escoge, como es natural, la llanura cual terreno de lucha para poder aprovechar su poderío de carros. Después de la derrota inicial en el llano, los israelitas le persiguen y, venciéndole de nuevo en las proximidades de la capital, conquistan y destruyen ésta.

Según esta reconstrucción la presencia de Josué en la batalla de Merom es de carácter secundario. La destrucción de Jatsor, posterior a la batalla del Quisón, sería hacia fines del siglo XII a. C.

Reconozco que la reconstrucción de Aharoni es convincente desde el punto de vista militar. Sin embargo, creo que ni el texto ni la arqueología nos permiten adoptarla. El fondo histórico de Jos 11 cuadra con el ambiente general de la conquista: los reyezuelos cananeos se coaligan contra el enemigo común en Galilea como en el sur de Palestina. Incluso la descripción de la toma de Jatsor es más sobria que las citas de la misma y su rey en Ju 4. Mientras que en este último pasaje se nos dice que Yabín era rey de Canaán, en Jos 11 simplemente se establece que en un tiempo pasado Jatsor era la capital de todos aquellos reinos, alusión al enorme perímetro que tuviera la ciudad anteriormente como lo ha comprobado la arqueología. La idealización de Ju 4 obedece sin duda a un proceso de poetización de la ciudad y su famoso rey Yabín.

Las recientes excavaciones (de Jatsor) sitúan, probablemente, la destrucción de Jatsor en el siglo XIII a. C., un siglo antes de la fecha avanzada por Aharoni, que escribió su artículo antes de acabada la primera serie de campañas [9].

Si no admitimos como primaria la presencia de Yabín en Ju 4, ¿cómo explicar su presencia? El proceso de idealización, al que aludimos anteriormente, debe ser la causa de su presencia en Ju 4. Tanto el título de rey de Canaán como la circunstancia de que su «general» tenga un nombre no semítico, nos hace pensar al Nabucodonosor de Jdt y su general Holofernes. El Yabín histórico creció con el tiempo hasta llegar a ser un antagonista digno de la epopeya de la conquista. Su ciudad, además, según el recuerdo de su antiguo esplendor todavía adivinable por la extensión de sus ruinas, fácil cantera para los constructores de los edificios israelitas, era una comprobación patente de la grandeza del rey vencido por los israelitas. No olvidemos que cuanto más poderoso sea el enemigo, mayor fuerza tiene la enseñanza religiosa del relato que atribuye a Dios solo la victoria.

Incluso es posible que la mención de la patria de Barac, Qades, haya podido facilitar la presencia de Jatsor en el relato. Supuesto que sea Qades Neftalí la patria del campeón de Israel, la proximidad de esta ciudad con Jatsor podría traer a la memoria del relator la figura de Yabín. Caso de que no fuera Qades Neftalí también es probable por la confusión de las dos ciudades homónimas [10].

Creo ver, como el lector comprenderá fácilmente, en el capítulo 4 de Ju una descripción epopédica y bastante lejana en el tiempo a los hechos narrados. De esta forma se explican las idealizaciones de Yabín y de su ciudad Jatsor, como hemos indicado, por razón del género literario «epopeya» y por su composición tardía. La presencia de las mismas parece ser debida a la proximidad de Qades Neftalí a Jatsor.

Al no poder seguir ninguna de las dos opiniones citadas, ni tampoco el sincronismo de Meguido VI con la batalla del Quisón, intentaré analizar los pocos datos que nos proporcionan Ju 4 y 5.

Estos son el nombre del opresor, Sísara, y el de su ciudad, Ḥărōšet ha-gôyim.

Hoy parece indudable que Sísara no es un nombre semítico. Entre las distintas opiniones sobre su origen me parece más probable la propuesta por Alt y seguida por Noth [11] de que es un nombre ilírico. Sí-

---

[9] Aunque Aharoni tomó parte muy activa en las excavaciones de la misión Rotschild en Jatsor, su última campaña, la de 1958 fue posterior a la publicación de su artículo en «Antiquity and Survival» y su libro *The Settlement of the Israelite Tribus in Upper Galilee* (Jerusalem 1957).

[10] Incluso entre los comentaristas modernos no reina el acuerdo sobre la Qades de Barac.

[11] M. Noth, *Histoire d'Israel* (Paris, 1954), p. 49, y cf. A. Alt, ZAW *N. F.*, 19 (1944) 78, n. 3.

sara sería, por tanto, uno de los jefezuelos de los pueblos del Mar. Dadas las buenas relaciones que existían entre éstos y los cananeos, no es inverosímil que algunas ciudades cananeas se unieran al hombre fuerte para luchar contra los israelitas que tenían un comportamiento tan distinto con los antiguos pobladores.

Aharoni, que sigue a Mazar, identifica Ḥărōšet ha-gôyim con la región montañosa, y entonces arbolada, de Galilea [12]. Funda su opinión tanto en la raíz *ḥrš* y sus relaciones con la madera, como en el empleo del verbo *yāšāb* en 1 R 11, 16, donde no usa como complemento una ciudad sino una región. Pero creo que esta opinión no puede ser mantenida después de los recientes descubrimientos arqueológicos en la zona montañosa de Galilea, donde son los israelitas los primeros pobladores. Por otra parte lo poco que sabemos de los pueblos del Mar en Palestina no nos autoriza a esta localización, ya que éstos ocuparon las partes llanas y costeras tan sólo. Unicamente más tarde los filisteos se internarán en la zona montañosa de Samaría y Judea para mantener su predominio sobre Israel.

Los historiadores suelen situar Ḥărōšet ha-gôyim en el Tel el Jaritîyeh o sus proximidades, por la asonancia con Ḥărōšet, en la llanura costera. Siempre queda, sin embargo, por explicar lo singular del nombre. En toda la Biblia no aparece ninguna otra ciudad que tenga este nombre y que de esta forma justifique el apelativo ha-gôyim como diferenciante del nombre común. Creo que podría buscarse la solución en otra dirección. En Ex 31, 5 y 35, 33 encontramos ḥărōšet con el doble complemento piedra y madera. Podemos imaginar que el nombre perito en este trabajo tenía a sus órdenes muchos trabajadores que preparaban el tabernáculo. ¿No sería posible tomar el lugar donde se trabaja por el trabajo mismo? En este caso ḥărōšet indicaría una ciudad en construcción, o simplemente algún o algunos edificios que van surgiendo por el trabajo de carpinteros y canteros. Si la batalla del Quisón hubiera tenido lugar cuando tanto los pueblos del mar como los israelitas levantaban sus ciudades o las reparaban, para distinguir los *chantiers* podían utilizar como complemento de la palabra ḥărōšet el apelativo ha-gôyim o ha-iśraelyim. Notemos que esta hipótesis tan sólo cabría en el caso en que la batalla del Quisón hubiera ocurrido en una época de grandes construcciones, por tanto bastante alejada de la conquista.

Estas consideraciones nos obligan a situar la batalla del Quisón en un momento de la historia de los Pueblos del Mar. Pero desgraciadamente es muy poco lo que conocemos de esta historia.

Su asentamiento en Palestina debió comenzar durante el reinado de Ramsés III, que los rechazó de Egipto y, probablemente, les conce-

[12] O. l. pp. 143 ss. y B. Maisler [Mazar], en HUCA (1952-1953), páginas 80 ss.

dió Palestina como su territorio. Esta instalación puede ser situada en el primer cuarto del siglo XII a. C. Pero no sabemos si en el norte de la costa, como en el sur de ella, formaron varios principados semejantes a los filisteos. De sus actividades en el norte tan sólo sabemos su relación con la ciudad de Dura, junto al Carmelo. Tampoco conocemos, como es lógico, su actividad edilicia.

Sus pretensiones de dominio sobre Israel finalizaron al ser derrotados en el Esdrelón por Débora y Barac. Por consiguiente tampoco nos puede servir este acontecimiento para su datación.

En plan de conjeturas podemos considerar que, si los Pueblos del Mar llegaron a la costa hacia el 1175 a. C., no pudieron dar batalla a Israel, o a las tribus que formaran la coalición, antes de 1130. En efecto, hace falta tiempo para poder dominar o ganarse la confianza de los cananeos que habitaban la llanura. Por otra parte, aunque la coalición israelita no fuera de todas las tribus, sin embargo, tanto la descripción de Ju 5 como la de Ju 4 sugieren una cierta colaboración entre las tribus que también exige un tiempo para su formación.

En conclusión, todavía no se ha podido resolver el problema de la datación exacta de la batalla del Quisón. Ni los últimos hallazgos arqueológicos —excavaciones de Jatsor y prospección de Galilea central—, ni los estudios históricos más recientes —de Yeivin sobre los tres éxodos y de Aharoni con la inversión temporal de las batallas de Yabín— nos permiten establecer con seguridad la fecha de la batalla, aunque ayuden con sus aportaciones definitivas a una mejor comprensión de la época.

Por ello, siguiendo la teoría tradicional, reforzada con la sugerencia de la interpretación de Ḥărōšet ha-gôyim, adopto una fecha alrededor del año 1125 a. C. para la batalla del Quisón, batalla que tiene lugar entre el reyezuelo Sísara, no Yabín, y sus aliados y una coalición de tribus israelitas en cualquier parte del valle o llanura del Quisón.

VICENTE VILAR HUESO

Le roi Agag devant la mort
(1 Sam 15,32 b)

Pour honorer le savant professeur qui, il y a quarante ans, entreprit d'illustrer la «critique textuelle du premier livre de Samuel» [1], il nous a semblé opportun d'attirer l'attention sur un passage assez obscur du chapitre 1 Sam 15. Il s'agit du roitelet amalécite Agag, fait captif par Saül lors de son expédition punitive contre es agresseurs nomades d'Amaleq. Cette horde féroce était une véritable plaie pour les habitants du sud de la Judée. Dans leurs razzias fréquentes, ces bandes rapaces et sanguinaires massacraient sans pitié souvent même les femmes et les enfants, et exerçaient de terribles ravages. Peu de temps avant sa défaite, Agag dut diriger en personne une pareille razzia, où les enfants furent tués aux bras de leurs mères (1 Sam 15,33). Au nom de Yahvé le Juge-prophète Samuel enjoignit à Saül de déclencher une guerre sainte contre les Amalécites. L'ordre divin était formel: «Frappe Amaleq, voue-le à l'anathème avec tout ce qu'il possède; sois sans pitié pour lui, tue hommes et femmes, enfants et nourrissons, boeufs et brebis, chameaux et ânes» (1 Sam 15,3).

Tout d'abord Saül accomplit la volonté divine: «Il prit vivant Agag, roi des Amalécites, et il passa tout le peuple au fil de l'épée, en exécution de l'anathème» (1 Sam 15,8). Néanmoins le souverain israélite commet une rapine dans l'holocauste, quand il laisse la vie sauve au roi nomade: «Mais Saül et l'armée épargnèrent Agag et le meilleur du petit et du gros bétail, les bêtes grasses et les agneaux, bref tout ce qu'il y avait de bon. Ils ne voulurent point le vouer à l'anathème; mais tout le troupeau vil et sans valeur, ils le vouèrent à l'ana-

[1] A. Fernández Truyols, S. I., *I Sam 1-15 Crítica textual*, Roma, 1917.

thème» (1 Sam 15,9). Le prophète Samuel se répand en invectives contre le roi Saül: «Pourquoi n'as-tu pas obéi à Yahvé? Pourquoi t'es-tu rué sur le butin, et as-tu fait ce qui déplaît à Yahvé?» (1 Sam 15,19). Après avoir annoncé le rejet de Saül, Samuel s'apprête à compléter l'anathème de ses propres mains; il donne l'ordre: «Amenez-moi Agag, le roi des Amalécites» (1 Sam 15,32 a). C'est ici (1 Sam 15,32 b) que s'insère le texte obscur que les Masorètes ont ponctué de la façon suivante: וַיֵּלֶךְ אֵלָיו אֲגַג מַעֲדַנֹּת וַיֹּאמֶר אֲגַג אָכֵן סָר מַר־הַמָּוֶת

Cette description de l'attitude qu'aurait prise Agag devant la mort présente plusieurs difficultés que nous voudrions tenter d'élucider. Une première question concerne le sens du féminin pluriel מַעֲדַנֹּת; de la réponse qu'on donne à cette première question dépendra ensuite l'interprétation du second membre de phrase.

I

Quel est le sens exact du substantif מַעֲדַנֹּת? Le plus souvent on rattache ce terme à la racine עדן, et on traduit: «tout joyeux» ou du moins «courageusement», en y voyant une espèce d'adverbe de manière. Normalement, en effet, la racine עדן comporte l'idée de «gras, délicieux, exquis»; et on transpose ce sens plutôt physique à un état d'âme psychologique. D'autres exégètes recourent à l'arabe *maǧdan*, «gisement minéral, métal», pour admettre le sens de «chaînes», et pour arriver finalement à la traduction: «chargé de chaînes» [2].

L'indécision des anciennes versions est assez curieuse. Les Septante traduisent: καὶ προσῆλθεν πρὸς αὐτὸν Αγαγ τρέμων, «Et Agag vint vers lui en tremblant». On s'est demandé d'où provient cette leçon. Certains ont cru qu'il s'agissait là d'une interprétation passablement fantaisiste, non dénuée il est vrai de finesse psychologique (puisqu'il y va de l'attitude d'un prisonnier mené à la mort), mais «dont la philologie ne peut se contenter» [3] De toute évidence il faut trouver une explica-

---

[2] P A H. DE BOER, *Research into the Text of 1 Samuel I-XVI*, Amsterdam, 1938, 86· «מעדנת signifies "(a man) of bonds", "tied"» Le savant hollandais renvoie à la paraphrase de Maïmonide «with bound hands», citée dans LEVY (*Neu-hebräisches) Wörterbuch*, 1924², s. v.

[3] J. HALÉVY, dans: Journal asiatique 1901, 323-327, p. 324. Cet avis est partagé par le commentateur récent H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, Göttingen, 1956, p. 94, note 4· «Der Stamm *'ādan*, "heiter", ist unmöglich».

tion plausible à cette leçon assez déconcertante. On a supposé que les Septante ont lu רַעֲמוֹת au lieu de מַעֲדַנּוֹת, avec substitution des consonnes ר (pour ד) et מ, et en négligeant le נ. Le terme רַעְמָה signifie effectivement: «crainte»; on le rencontre dans Job 39,19, où le sens paraît être: «crinière (de cheval)», et où les Septante l'ont rendu par: φόβον[4]. D'autres interprètes sont d'avis que la leçon τρέμων présuppose l'hébreu מְעַדַּנִּית; ce terme est ensuite mis en relation avec la racine מעד, «trébucher», «tituber» [5].

Le Targum préfère la leçon מפנקא, ce qui pourrait se traduire par: «efféminé, paré comme une femme». Le verbe פנק se recontre également dans le Targum, entre autres en Deut 28,54, au participe pual מְפוּנָּק, où le texte masorétique lit רַךְ «délicat, amolli», et en Deut 31,20, à la forme itpael יִתְפַּנָּקוּן, où l'équivalent hébreu est דָּשַׁן, «s'engraisser». Il se peut que la leçon du Targum ne constitue qu'une paraphrase explicative de l'idée qu'exprime la racine עדן, à savoir «rendre joyeux» (piel). Le participe pual du même verbe מְעֻדָּן signifie «bien soigné» [6]. En somme le Targum s'en tient au sens de «jouissance» ou de «joie».

La Vulgate enfin cherche à sauvegarder les deux significations du terme מַעֲדַנּוֹת; en changeant en outre le mode actif du verbe הָלַךְ en une forme passive, elle en vient à traduire: «Et oblatus est ei Agag pinguissimus et tremens», «Et Agag lui fut présenté, tout gras et tout tremblant». L'adjectif «pinguissimus» semble se rattacher à l'interprétation que donne le Targum (itpael du verbe פנק) et ne constitue guère une trou-

---

[4] T. K. Cheyne, *Critica biblica*, Londres, 1904, p. 224. Cheyne songe au «fils de Kush» Ra'ma, dont parle Gen 10,7. Il parvient à la leçon. אֲגַג הָרַעֲמָתִי, «Agag l'Amalécite»; il suppose notamment que le patronyme «Raamatite» correspond à «Yérachmaélite», et finalement à «Amalécite». Cette façon assez cavalière de traiter les textes constitue ce que le savant anglais appelle lui-même «une torture par trop ingénue, affligée au texte».

[5] Cfr. P. de Lagarde, *Prophetae chaldaice*, 1872, p. 61; de même encore tout récemment H. W. Hertzberg, l. c., p. 94, note 4: «wankenden Schrittes». C'est cette conception qui paraît être à la base de la traduction «incertaine» de R. de Vaux O. P., dans «La Bible de Jérusalem», Paris, 1956, p. 294: «en résistant».

[6] G. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*, Frankfurt, 1922, p. 306. A. F. Kirkpatrick, *The First Book of Samuel*, Cambridge, 1911, p. 147, traduit: «delicately»; mais il ajoute prudemment: «The meaning of the word is very doubtful».

vaille originelle [7]. Quoi qu'il en soit, le texte de la Vulgate constitue trop manifestement une harmonisation de deux significations juxtaposées (bien qu'à peine compatibles), pour qu'on puisse en déduire la teneur originale du passage.

L'indécision des versions anciennes ont induit les interprètes à corriger le texte. Au lieu de lire מַעֲדַנֹּת, on en vient à lire מַעֲנָדוֹת. La racine ענד signifie «lier», «attacher»; et le substantif revêt la signification de «lien». Le sens de l'expression adverbiale serait donc, en fin de compte: «enchaîné», «chargé de chaînes». On compare Job 38,31 où le contexte suggère, pour le même mot מַעֲדַנּוֹת, la traduction: «Peux-tu nouer les *liens* des Pléiades?» [8].

Tout bien pesé, nous estimons qu'il faut choisir cette solution. On se trouve, en effet, dans l'obligation d'exclure les deux autres significations décrites ci-dessus. La première traduction («tout joyeux») est inadmissible, ne fût-ce que pour le bon motif qu'Agag ne pouvait certainement nourrir aucun espoir d'être épargné par le vieux prophète israélite. Etre pris vivant par un ennemi et amené au pays ennemi, comportait, pour un souverain de l'Ancien Proche Orient, la garantie certaine d'être implacablement exécuté. Tout le contexte de l'expédition punitive contre Amaleq suggère l'idée d'un talion à grande échelle; c'est ce qu'exprime la sentence sévère de Samuel, au moment même de l'exécution de l'anathème: «Comme ton épée a privé des femmes de leurs enfants, entre les femmes ta mère sera privée de son enfant» (1 Sam 13,33). Cette sentence rappelle la formule, plus générale, de la vendetta, telle que Dieu la proposa après le déluge: «Qui verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé» (Gen 9,6). Le roitelet amalécite se sait déjà prisonnier de la mort, et sa mise à mort prochaine a dû lui sembler inéluctable. Dans ces conditions il est impossible de discerner dans la locution adverbiale מַעֲדַנֹּת une nuance optimiste ou un espoir fou. Il faut d'ailleurs noter que le substantif masculin pluriel מַעֲדָנִים implique l'idée d'une joie *causée* plutôt que celle d'une joie *éprouvée*. Dans Gen 49,20 le mot désigne «des mets (de roi)» (littéralement: «des choses qui procurent de la joie aux rois»).

---

[7] J. KROON, S. I., *Siccine separat amara mors?*, dans: Verbum Domini 4 (1924), 90-92, p. 91 dérive la nuance «pmguissimus» du sens général de la racine עדן, à savoir «deliciae».

[8] G. BEER, dans *Biblia hebraica* (ed. R. Kittel), Stuttgart, 1937³, p. 1149 propose de voir une connexion avec Job 31,36, où l'on trouve la forme אֶעֱנְדֶנּוּ, «je veux le ceindre» (de la racine ענד, «ligoter»).

De même dans Prov 29,17, le fils qui fait «les délices de ton âme» est celui qui est pour son père une source de consolation. Les «bons morceaux» enfin, dont le roi de Babylone «a rempli son ventre» (Jer 51,34) ou les «mets délicieux» de Lam 4,5 doivent de nouveau être compris comme une source objective de bien-être. Si on se basait donc sur le sens causatif du masculin מַעֲדָנִים, il faudrait traduire מַעֲדָנֹת non pas par: «joyeusement», mais par «d'une façon divertissante», «en causant de la joie». Or il est manifeste qu'une telle signification ne cadre guère avec le contexte. En guise de conclusion nous pouvons par conséquent dire: il est impossible de supposer, chez Agag, une attitude joyeuse devant la mort inévitable *.

L'autre alternative, c'est-à-dire la solution préconisée par les Septante, doit être écartée elle aussi, ce nous semble. Que מַעֲדָנֹת signifie «titubant» est loin d'être garanti par la philologie; en outre cette présentation d'Agag nous semble incompatible avec la figure hautaine d'un sheikh nomade confronté avec la mort. Somme toute, il vaut mieux supposer que l'auteur du récit s'est plu à décrire le roitelet amalécite qui s'avance vers Samuel, «à la façon d'un prisonnier» chargé de chaînes

II

La seconde partie de 1 Sam 15,32 b s'oppose, à notre avis, à la description que précède. Le waw consécutif de וַיֹּאמֶר peut s'entendre en un sens adversatif: «Il est vrai qu'Agag était chargé de chaînes; néanmoins il fit la déclaration suivante».

La teneur exacte des paroles prononcées par le roitelet amalécite reste, au demeurant, assez difficile à établir. A cet endroit on constate de nouveau une incertitude manifeste dans les versions anciennes. Le texte masorétique peut se traduire: «Certes, l'amertume de la mort s'est retirée». Il est à noter que la forme verbale סָר, «s'est retirée», fait défaut dans plusieurs traductions anciennes (les Septante, la Peshitta sy-

---

* D'après J. Halévy, art. cit., p. 326 il faudrait interpréter le substantif מַעֲדָנֹת dans un sens concret; il s'agirait de «bestiaux exquis» amenés par Agag. Au lieu du texte masorétique וַיֵּלֶךְ Halévy ponctue: וַיֶּלֶךְ (la forme *hifil* du même verbe חָלַךְ). Dans cette perspective Agag tenterait de gagner la faveur de Samuel par une riche offrande. On se demande d'où le sheikh amalécite prendrait ce bétail de choix, puisque le récit suppose un anathème assez général, tandis que «les bêtes grasses» furent confisquées par Saül (1 Sam 15,9).

riaque, la version arabe). D'après les Septante Agag tremblant dit: «Est-ce ainsi que la mort est amère?» (εἰ οὕτω πικρὸς ὁ θάνατος;); on voit que les traducteurs alexandrins ont exprimé une idée qui dit exactement le contraire du texte hébreu, et qu'ils ont continué à présenter Agag comme accablé, voire terrassé par la conscience d'une mort ignominieuse imminente. Le même verbe סוּר est absent de la version syriaque «commune»; celle-ci, en effet, lit: «Certes, la mort est amère»; l'influence des Septante est peut-être à même d'expliquer cette anomalie. La Vulgate a restitué la forme סָר, mais donne au verbe un sens actif, qu'il ne possède pas en hébreu. En conférant en outre (comme l'avaient fait les Septante) à l'adverbe אָכֵן («certes») la valeur inusitée en hébreu de «ainsi» (כֵּן), la Vulgate en arrive à traduire: «Siccine separat amara mors?», «Est-ce ainsi que la mort sépare (de la vie)?».

A l'encontre des autres traductions anciennes, le Targum semble avoir lu, non pas סַר, mais שַׂר, «prince» [10]. Dans l'intention du traducteur araméen ce titre s'applique à Samuel, et est probablement destiné à le rendre propice: Agag semble espérer que le Juge-prophète se montrera non moins miséricordieux que le roi Saül, qui l'a déjà épargné [11]. Bien que cette suggestion du Targum semble difficile à prouver ou à admettre, elle nous fournit peut-être la clef d'une interprétation nouvelle de 1 Sam 15,32 b β. Ne pourrait-on pas se fonder sur la leçon targumique שַׂר, pour la mettre en rapport, non pas avec Samuel, mais avec Agag lui-même?

La situation du roi amalécite est comparable à celle des deux «chefs» madianites Zébah et Çalmunna, dont parle le livre des Juges à propos de Gédéon (Jug 8,12). Ces deux princes de Madiân —exactement comme Agag— furent vaincus par le Juge israélite, et tentèrent de s'enfuire. Mais Gédéon «les poursuivit et il fit prisonniers les deux rois de Madiân» (Jug 8,12). Après avoir interrogé ses captifs et après s'être assuré qu'ils avaient réellement tué «ses frères», le chef militaire d'Israël se croit autorisé à son rôle de vengeur du sang. Dès lors il commande à Yéter, son fils aîné: «Debout! Tue-les!». Mais comme l'enfant n'osait pas tirer l'épée, à cause de son jeune âge, Zébah et Çalmunna, avec une intrépidité remarquable, demandèrent comme une faveur de la part de Gé-

---

[10] P. A. H. DE BOER, l. c., p. 39. On peut comparer 1 Sam 22,14 où les Masorètes ont lu également סר au lieu d'un שר manifeste.

[11] P. A. H. DE BOER, l. c., p. 20, traduit le Targum comme suit: «If you please, *my Lord*, (I ask) for the bitterness of death».

déon «Debout! toi, et frappe-nous, car comme est l'homme telle est sa force» (Jug 8,21). Le sens de cette expression est clair si la mort est quand même inevitable; c'est un honneur d'être exécuté par un personnage important. Exactement de la même façon que Samuel égorgera Agag, «Gédéon se leva, et tua Zébah et Çalmunna» (Jug 8,21) [12].

Serait-ce téméraire de supposer que l'attitude d'Agag devant la mort fut empreinte de la même fierté imperturbable qui se fait jour dans la requête des «chefs» madianites? Il semble que non, surtout si on envisage d'apporter au texte hébreu la correction suivante. En supposant que l'adverbe אָכֵן doit en réalité être lu אָנֹכִי, et en admettant que סָר a remplacé un שַׂר originel, on pourrait sauvegarder le reste du texte consonantique, et ponctuer comme suit: אָנֹכִי שַׂר מֹרֶה־מוֹת, «Je suis un prince, qui montre comment il faut mourir».

Le changement du pronom אָנֹכִי en l'adverbe אָכֵן n'est pas considérable, et peut se comprendre par une permutation des consonnes *nun* et *kaf*, accompagnée de la disparition du *yod* final du pronom. Le premier phénomène est assez courant; et le second se rencontre p. ex. également en araméen ancien D'ailleurs cette chute du *yod* est peut-être due au fait du *śin* initial de שַׂר. Le fait que le pronom-sujet précède le prédicat de la phrase nominale ne saurait constituer une objection sérieuse, puisqu'il n'est nullement question d'une emphase (dans ce cas-là on préférerait d'ailleurs la forme אֲנִי du pronom). On pourrait comparer la phrase de Gen 50,24 אָנֹכִי מֵת, «je suis sur le point de mourir» [13].

Pour la seconde partie du verset 1 Sam 15,32 b les consonnes du texte masorétique n'ont aucun changement à subir. Rien ne s'oppose à lire מֹרֶה, participe *hifil* du verbe ירה, dont on connait la signification, à savoir «qui enseigne, qui montre». Le substantif מָוֶת peut être considéré comme l'infinitif absolu מוֹת; joint à מֹרֶה cet infinitif implique l'action de mourir, objet de l'enseignement «princier» fourni par Agag.

Nous ne nous dissimulons point qu'une objection très sérieuse reste possible. le témoignage des versions anciennes. Celles-ci, en effet, sont unanimes à mettre en vedette «l'amer-

---

[12] Les Septante ont préféré la leçon כִּי כָּאִישׁ גְּבֻרָתְךָ, «car ta force est comme celle d'un homme». Parfois on corrige le texte par conjecture, pour en arriver à lire: בִּי אִישׁ גִּבּוֹר אַתָּה, «car toi tu es un guerrier puissant».

[13] P Joüon, S. J., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, p. 468, § 154 f.

tume (littéralement: "l'amer") de la mort». Cette traduction suppose évidemment la leçon conservée dans le texte masorétique מַר־הַמָּוֶת. Malgré tout on pourrait se demander si cette leçon n'est pas due à une réminiscence irréfléchie de la locution proverbiale relative à «l'amertume de le mort». L'existence d'une telle locution dans la Bible est indéniable. Le Qohéleth p. ex. est d'avis que la femme est «une chose plus amère que la mort» (Qo 7,26: מַר מִמָּוֶת). A son tour le Siracide est amené à s'écrier: «O mort, quelle amertume que ta pensée» (Si 41,1); le texte hébreu original de ce passage qui a été conservé, porte: הוי לַמָּוֶת מָה מָר זִכְרֶךָ[14]. On voit que l'association des termes מַר et מָוֶת a passé dans le trésor des «paroles ailées» de la sagesse populaire. Mais cette idée de la répugnance universalement humaine vis-à-vis de la mort est marquée au sceau d'une sensibilité psychologique trop fine pour qu'on puisse l'attribuer au guerrier intrépide d'Amaleq. Le discours très bref, voire incisif, du sheikh amalécite a dû s'apparenter assez fort aux paroles altières des chefs madianites, Zébah et Çalmunna; le même orgueil nomade a dû l'imprégner. Le courage farouche, avec lequel ces nobles devanciers surent accepter la mort, nous paraît se manifester assez clairement dans la noble déclaration d'Agag, telle que nous nous sommes efforcé de la restituer: «Je suis de sang royal, et je m'en vais vous montrer comment meurt un roi». La concision même de la formule אָנֹכִי שַׂר מֶרֶה־מוֹת, avec ses deux accents si fortement marqués, semble en garantir l'authenticité.

Si on compare les deux parties du verset 1 Sam 15,32 b, on se rend bien vite compte que l'interprétation de la première conditionne celle de la seconde. Si pour le terme מַעֲדַנּוֹת on exclut la nuance «tout joyeux», c'est que le contexte d'une vendetta implacable ne se prête guère à une telle idée; dans ce cas-là toute explication de la seconde partie du verset qui tendrait à faire admettre chez Agag une lueur d'espérance, comme si «l'amertume de la mort» était sur le point d'être «écartée», doit être abandonnée. D'autre part, s'il est exact que le même féminin pluriel מַעֲדַנּוֹת peut difficilement signifier «en tremblant» ou «en titubant», c'est de nouveau parce que pareille attitude manque absolument de dignité et n'est guère compatible avec la noblesse innée d'un sheikh nomade. Mais dans

---

14 N. PETERS, *Der jüngst wiedergefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus*, Freiburg, 1902, p. 394. Nous nous sommes permis de ponctuer le passage.

cette hypothèse il serait peu logique d'interpréter l'exclamation d'Agag comme une lamentation passablement lâche sur l'amertume du «pays sans retour». En somme on a le choix entre le maintien du texte masorétique («Vraiment, l'amertume de la mort est passée») ou l'adoption d'une conjecture. Si l'on veut sauvegarder la leçon des Masorètes, il faut l'expliquer en tenant compte du caractère «royal», c'est-à-dire altier et fier du prisonnier ; point n'est besoin de dire que pareille tâche se révélera passablement dure [15]. Si on a recours à une conjecture, nous nous plaisons à croire que celle que nous avançons ici a des chances d'être plus probable que celle proposée naguère par N. Schlögl (après Klostermann) : אִמ־כֵּן סֹב הַמָּוֶת, «s'il en est ainsi, approche, ô mort!» [16]. Cette invocation un peu théâtrale de la mort plus ou moins personnifiée ne nous paraît pas plus cadrer avec le comportement très noble du roi Agag, que la peur un peu vulgaire ou la résignation assez mélancolique que d'autres interprétations lui supposent.

J. De Fraine, S. I.

Louvain.

---

[15] P. A. H. de Boer, l. c., p. 86 a bien remarqué que l'attitude d'Agag était «princière», mais il garde néanmoins la leçon masorétique, et traduit : «The bitterness of death has now left me». L'exégète hollandais croit qu'Agag s'est rendu compte du caractère inévitable de sa mort prochaine, mais qu'en même temps il désire la subir avec une intrépidité hautaine qui réprime délibérément toute considération sentimentale concernant l'amertume du trépas. Cette conception diffère cependant de celle de certains traducteurs modernes, qui interprètent le terme מַעֲדַנֹּת comme désignant la «sérénité» avec laquelle Agag envisage la mort. Le substantif hébreu ne comporte guère cette nuance, tandis que l'attitude du roi amalécite semble impliquer une volonté plus farouche que ne le suggère le concept assez terne de «sérénité».

[16] N. Schlögl, *Die Bücher Samuel*, Vienne, 1904, i. l.

Der Graben um den Altar des Elias. Eine Untersuchung über die kultische Überlieferung von I Kg 18, 29-38

Die eigenartige Überlieferung von dem Graben, den Elias um seinen Altar auf dem Karmel zog, hat der Erklärung bisher ungelöste Schwierigkeiten bereitet, sowohl was den Zweck dieses Grabens betrifft, wie auch die rätselhafte Angabe über seine Grösse [1]. Im Folgenden wird eine neue Lösung versucht aus einer Gesamtbetrachtung aller kultischen Einzelangaben, die uns die Erzählung von dem Opfer des Elias bietet.

Darum sei zunächst eine allgemeine Vorbemerkung eingefügt über die Ursprünglichkeit dieser Angaben innerhalb der Erzählung. Manche neuern Erklärer haben einen grössern Teil davon als ungeschichtliche Zusätze späterer Textbearbeiter erklärt [2]. Aber zwei allgemeine

---

[1] Vgl. die Kommentare zu den Büchern der Könige: C. Fr. Keil (*Bibl. Com. über d. AT.* hrsg. von Keil und Delitzsch) Lpzg 1865. A. Klostermann (*Kurzgef. Kom. z AT.* hrsg. von Strack und Zöckler, A. III) 1887. J. Benzinger (*Kurz. Hand-Com. z. AT.* hrsg. von K. Marti, A. IX) 1899. R. Kittel (*Göttg. Handkom. z. AT.*, hrsg. von Nowack) 1900. H. Gressmann (*Die Schrift. d. AT. in Auswahl*, II, 1) Göttgn. 1910. A. Sanda (*Exeget. Handb. z. AT.* hrsg. von J. Nikel) Münster 1911. Nivard Schlögl (*Kurzgef. wissenschaftl. Kom. z. d. Hl. Schr. d. AT.*) Wien 1911. O. Eissfeldt (*Die Hl. Schrift d. AT.* hrsg. von E. Kautzsch) 1922. S. Landersdorfer (*die Hl. Schr. d. AT.* hrsg. von Feldmann und Herkenne, III, 2) Bonn 1927. James A. Montgomery (*The International Critical Commentary*) Edinburgh 1951. M. Rehm (*Echterbibel*) Würzburg, 1956, 2-5. Ferner die Einzelstudien: H. Gunkel, *Elias Jahwe und Baal*, Tübgn. 1906. A. Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel (Kl. Schriften*, II, 135-149) 1935. G. Fohrer, *Elia (Abhdlgn. z. Theol. d. A. u. NT.* hrsg. von Eichrodt und Cullmann, Nr. 31) Zürich 1957. *Études Carmélitaines (35): Élie le prophète.* I, 1956 (enthält pp. 53-83: *Le cycle d'Élie dans les livres des rois* (Übersetzung mit Anmerkungen von P. R. de Vaux) und pp. 93-115: *La geste d'Elie dans l'AT.* par Jean Steinmann).

[2] Zu V. 31-32a bemerkt Eissfeldt: «Der Zusatz erklärt sich daraus, dass ein Späterer an dem auf dem Karmel —ausserhalb Jerusalems— stehenden

Gesichtspunkte sprechen für ihre Echtheit. Zunächst weisen, wie die folgende Untersuchung im einzelnen zeigen wird, alle diese kultischen Angaben auf ein und denselben Überlieferungskreis hin und erweisen sich so von diesem gemeinsamen Ursprung her als zusammengehörige Einheit. Sodann stehen alle diese Einzelheiten im Dienst einer gemeinsamen Tendenz. Sie wollen nämlich das kultische Handeln des Elias in schärfsten Gegensatz stellen zu dem mit Sarkasmus gezeichneten Vorgehen der Baalspropheten, um so den Unterschied zwischen dem schlichten und erhabenen Brauch der überlieferten Jahweverehrung und den abstossenden Kultsitten des fremden Baaldienstes hervozuheben. Wer dies beachtet, wird kaum geneigt sein, in den kultischen Angaben gelehrte Glossen späterer Textbearbeiter zu sehen, sondern sie vielmehr als sicher ursprüngliche Bestandteile der Erzählung betrachten, die erfüllt und geprägt sind von der leidenschaftlichen Spannung des Kampfes, den Elias am Karmel für Jahwe wider den fremden Baalsdienst führte [3]. Damit haben wir aber zugleich die leitenden Gesichtspunkte gewonnen, von denen aus wir nun in der Reihenfolge des Textes die Einzelangaben zu untersuchen haben.

Zunächst verlegt der zum Opfer des Elias überleitende V. 29 dieses in «die Zeit, da die Minchāh dargebracht wird». Gemeint ist das tägliche Abendopfer. Zusammen mit dem entsprechenden Morgenopfer wird es Num 28, 6 als «das beständige Brandopfer (ʿōlat-tāmīd), das (schon) am Sinai dargebracht wurde», bezeichnet. Es galt als Kernstück des altisraelitischen Kultes (vgl. ausser Ex 29, 38-42; Num 28, 3-8 auch Dan 8, 11; 11, 31). Für den Erzähler ist darum die Zeit des Abendopfers keine blosse Zeitangabe [4], sondern er will damit das

---

Altar Anstoss nahm. So hat er aus diesem lange dort stehenden und von Elias Gegnern zerstörten Altar einen von Elia nur zu diesem bestimmten Zweck erbauten Altar gemacht». Ähnlich auch BENZINGER, KITTEL, FOHRER und DE VAUX. Jedoch der Anstoss ist ja gar nicht beseitigt, da der Schluss von V. 30 stehen blieb. Im Zusammenhang damit konnte V. 31 nur als genauere Angabe über die Wiederherstellung verstanden werden. Nichts in V. 31 widerspricht dieser Deutung. Im Sinne des Erzählers war es wichtig, die Einzelheiten dieser Wiederherstellung eigens anzugeben, weil durch sie die besondere Bedeutung des Altars in der Situation des Elias deutlich wird. Vgl. auch die «Wiederherstellung» des entweihten Tempelaltars in 1 Makk 4, 44-47.

[3] Entgegen der gewöhnlichen Annahme, dass es sich um den aus politischen Gründen geduldeten Kult des Baal von Tyrus (Melqart) handle, vertritt EISSFELDT mit beachtenswerten Gründen die Ansicht, dass der Baʿalšāmēm, der «Himmelsherr», gemeint sei. Aus persönlicher innerer Bindung an diesen Gott, der die monarchische Spitze des phönikischen Pantheons darstellte, habe Jezabel seine Verehrung in Samaria nicht nur für sich festgehalten sondern auch propagiert; vgl. ZAW 1939 (57), 1-31: «Baʿalšāmēm und Jahwe». Der erbitterte Kampf Elias gegen diesen Kult wird noch verständlicher, wenn es sich um eine Gottheit universalen Charakters handelte, die als Rivale gegen Jahwe auftrat.

[4] Nach Ex 29, 39; Num 28, 4 sollte das Abendopfer bēn-hāʿarbajim dargebracht werden; d. i. nach rabbinischer Überlieferung die Zeit, wann das

Opfer des Elias als eine Aktion bezeichnen, die sich einfügt in den Zusammenhang der am Sinai für ewige Zeiten begründeten und täglich im Namen des genzen Volkes zu vollziehenden kultischen Verehrung Jahwes.

Auf den Zusammenhang des Eliasopfers mit der echten, in Israel überlieferten Gottesverehrung soll auch die Bemerkung hinweisen, dass Elias «den niedergerissenen Altar Jahwes wiederherstellte» (V. 30). Die Ursprünglichkeit dieser Notiz wird von den meisten neuern Kritikern anerkannt [5]. Aber von wem war dieser Jahwealtar auf dem Karmel errichtet worden, und wann war er zerstört worden? A. Alt nimmt an, David habe nach der Vereinigung der Reiche Juda und Israel einen Jahwealtar als Zeichen der Oberhoheit Israels über dieses noch zum grossen Teil von Kanaanäern bewohnte Gebiet errichtet, doch ohne die seit alters dort befindliche Kultstätte des Baal zu zerstören. Nach dem Auseinanderfall des davidischen Grossreiches sei im Karmelgebiet der kanaanäische Einfluss wieder so vorherrschend geworden, dass der Altar Jahwes «schliesslich in Trümmer fiel, da niemand nach ihm sah» [6]. Beide Annahmen Alts sind reine Vermutung, für die keinerlei positiver Anhaltspunkt in der atl. Überlieferung gegeben ist. Da der Altar ausdrücklich als «niedergerissen» (hārūś) bezeichnet wird, ist es richtiger diese Tatsache in Zusammenhang zu bringen mit der Klage des Elias vor Jahwe, dass «die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwerte getötet haben» (1 Kg 19, 14) [7]. Das Niederreissen der Altäre und die Tötung der Propheten steht in

---

Sinken der Sonne deutlich sichtbar wird, gegen 3 Uhr Nachmittags. Auch in 2 Kg 3, 20 ist die ähnliche Angabe «am Morgen, zur Zeit, da man die Mincha darbringt» nicht als gewöhnliche Zeitangabe gebraucht. Die betr. Erzählung ist in den Prophetengemeinschaften entstanden, und es entspricht der Redeweise ihrer kultisch orientierten Frömmigkeit, das Eintreten der göttlichen Hilfe mit der Zeit des Morgenopfers in Beziehung zu setzen. Und zwar geht diese kultische Orientierung eher auf den Kult des Bundeszeltes zurück als auf den Tempelkult in Jerusalem. Zu der «Hilfe am Morgen» vgl. J. Ziegler in *Nötscher-Festschrift*, S. 281-288.

[5] Nur Montgomery meint, nach der ursprünglichen Erzählung habe am Karmel nur ein Altar des Baal gestanden, «and a striking point of the story is that Elijah chose Baals own ground to defy him» (p. 304).

[6] A. Alt, *Gottesurteil*, S. 141-143.

[7] Fohrer meint, die Verfolgung der Jahwepropheten und das Niederreissen von Jahwealtären gehöre zu den unhistorischen Elementen der Erzählung. Achab bekenne sich in den «jahwehaltigen» Namen seiner Kinder als Jahweverehrer, und auch «der Anspruch Jahwes auf alleinige Verehrung durch sein Volk Israel sei von Achab nicht in Frage gestellt worden» (S. 68). Dabei wird nicht der wesentliche Unterschied der religiösen Auffassung beider beachtet. Elias fordert die Verehrung Jahwes in Israel mit absoluter Ausschliesslichkeit und sieht in der Duldung des Baalkultes in Samaria einen Abfall von der grundlegenden Bundesforderung. Umgekehrt ist es verständlich, dass Achab die intransigente Prophetengruppe um Elias verfolgte, ohne sich

engem Zusammenhang. Die Prophetengemeinschaften, um die es sich hier handelt (vgl. 18, 4), standen seit ältester Zeit in enger Verbindung mit dem Kult und mit bestimmten Kultstäten [8]. Nehmen wir an, der Jahwealtar sei die Kultstätte einer Prophetengemeinschaft gewesen, die hinter Elias in seinem Kampf gegen die synkretistische Religionspolitik des Achab stand, so versteht man leicht, dass dieser Altar damals zerstört wurde; aber auch, dass Elias gerade diesen Altar als die Stätte für den Entscheidungskampf zwischen Jahwe und dem Baal wählte [9]. Sie galt ihm, im Gegensatz zu den ihrer Kultbilder wegen illegitimen königlichen Heiligtümern, als Stätte, an der die reine legitime Kulttradition der bildlosen Jahweverehrung gepflegt wurde. Mit der Wiederherstellung dieses Altars wollte er zugleich auch die Wiederherstellung der dort geübten reinen, von jeder Konzession an den Baalsdienst freien Jahweverehrung proklamieren.

Die Herkunft und die Besonderheit dieser Kulttradition wird in VV. 31-32 näher gekennzeichnet. Zunächst dadurch, dass Elias für den Wiederaufbau des zerstörten Altars zwölf Steine nimmt, entsprechend der Zahl der Stämme Israels. Ähnlich wie Ex 24, 4 und Jos 4, 4-24 ein Mal aus 12 Steinen als gemeinsames Denkmal aller Stämme des Bundesvolkes errichtet wird, soll hier auch der Altar, in dessen Steinen jeder der zwölf Stämmes des Bundesvolkes symbolisch vertreten ist, als der Altar des Bundesvolkes Israel gekennzeichnet werden. Mit dieser ausdrücklichen Betonung der Zwölfzahl, d. h. der Vollzahl aller im Jahwebund geeinigten Stämme, greift Elias bewusst zurück hinter die illegitime Kulttradition an den königlichen Heiligtümern Nordisraels, die erst von Jeroboam nach der Zerreissung der Einheit des Zwölfstämmevolkes und im Widerspruch gegen die bildlose mosaische Kulttradition begründet worden war, und knüpft wieder an die allen zwölf Stämmen gemeinsame Tradition an, die bis an die Uranfänge des Gottesvolkes zurückreicht.

Dass der Erzähler die Handlungsweise des Elias wirklich in diesem Sinne versteht, geht ganz klar aus der auffallenden Ausdrucksweise hervor, die er gebraucht. Statt entsprechend dem feststehenden Sprachgebrauch von «der Zahl *der Stämme* (*der Söhne*) *Israels*» zu reden, gebraucht er hier die ganz vereinzelt dastehende Wendung «nach der

---

irgendwie gegen den Jahwekult als sochen oder gegen die konziliantern Prophetenkreise zu wenden.

[8] In *Prophet und Seher*, Trier, 1927, S. 22-35 habe ich auf diesen Zusammenhang hingewiesen, der von der neuern Forschung ziemlich allgemein anerkannt wird.

[9] Dass auch Achab den öffentlich gemachten Vorschlag des Elias annahm, das Volk und die Baalspropheten auf den Karmel einzuladen, ist leicht verständlich. In der herrschenden Not musste er nach jeder Aussicht greifen, ein Ende der Dürre herbeizuführen, wie sie der Vorschlag des Elias unter diesen Umständen bedeutete. Zur Annahme mochte ihn aber auch noch die Überlegung reizen, dass Elias sich ja im Falle eines Misslingens dem ent-

Zahl *der Stämme der Söhne Jakobs*» [10]. Er will damit verhüten, dass der Leser die gewöhnliche Bezeichnung der «Stämme Israels» gedankenlos hinnehme, ohne an ihre sakrale, bundesgeschichtliche Bedeutung zu denken, oder sie gar als bloss nationale Bezeichnung im nordisraelitischen Sinne verstehe. Wenn er darum hier so umständlich sagt, dass Elias die Steine wählte «nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs, an den das Wort Jahwes ergangen ist: Israel soll dein Name sein» [11], so ist dies nicht überflüssige Weitschweifigkeit, sondern er will seine Leser ausdrücklich daran erinnern: das Zwölfstämmevolk benennt sich nicht in der Weise, wie dies auch bei andern Stämmen üblich ist, nach dem natürlichen Namen seines Stammvaters, sondern nach dem bedeutungsvollen und heiligen Namen, den dieser in einer besondern Offenbarung von dem Bundesgott Jahwe empfangen hat.

Zweimal wird die Verleihung dieses Namens berichtet. Nach Gen 32, 29 ist er für Jakob die Zusammenfassung und das Unterpfand des Segens, den er der nächtlichen Erscheinung vor seinem Zusammentreffen mit Esau im Kampfe abgerungen hat, und er wird dort dahin gedeutet, dass Jakob unter diesen Namen über alle Mächte siegen wird, die sich ihm hindernd in den Weg stellen. In Gen 35, 10 wird die Verleihung direkt in bundesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. Jakob zieht «mit seinem ganzen Hause» nach Bethel, um das Gelübde zu erfüllen, das er dort auf seiner Flucht vor Esau gemacht hatte: «Wenn ich wohlbehalten in mein Vaterhaus zurükkehre, so soll Jahwe mein Gott sein» (Gen 28, 21). Er löst es ein mit einem feierlichen religiösen Akt, der sein Bekenntnis zu Jahwe als seinem einzigen Gott zu einer feierlichen, sein Haus für immer bindenden Verpflichtung, also zu einem *Bunde*, machen soll. Wie Josue vor der Bundesschliessung von Sichem (Jos 24, 14), hat er vorher seine Leute «alle fremden Götter fortschaffen» lassen, und wie Moses vor der Bundeschliessung am Sinai (Ex 19, 10) hat er sie aufgefordert, «sich kultisch zu reinigen und andere Kleider anzuziehen» (Gen 35, 2-4). Wie Abraham bei dem Bunde, den Gott nach Gen 17, 4-8 mit ihm schloss, wird auch Jakob einer besondern Gottesoffenbarung gewürdigt, erhält darin die Bestätigung der Bundesverheissung, die

---

täuschten Zorn des ganzen Volkes aussetzte und dann ohne Schutz in seine Macht gegeben wäre.

[10] Die Bezeichnung fällt besonders auf im Vergleich mit den ähnlichen Stellen Ex 24, 4; Jos 4, 5.8. Nur ein einziges Mal begegnen uns «die Stämme Jakobs» (Is 49, 6), dort veranlasst durch notwendigen Wechsel im Ausdruck mit den parallel dazu genannten «Geretteten Israels».

[11] Weil der Schluss von V. 31 wörtliches Zitat aus dem Priesterkodex (Gen 35, 10) sei, meinen BENZINGER, GUNKEL und GRESSMANN, müsse dieser Vers «ein sehr junger Zusatz» (GRESSMANN) sein. Jedoch heute wird anerkannt, dass die Priesterschrift teilwelse sehr alte Überlieferungen enthält. Darum konnte der Eliaserzähler eine solche Überlieferung schon zitieren lange, ehe

schon an Abraham ergangen war, und empfängt auch wie Abram (Gen 17, 5) einem Bundesnamen, eben den Namen Israel. Wie für Jakob selbst, so ist auch für seine Nachkommen, die «Söhne Israels», dieser Name keine gewöhnliche Volksbezeichnung sondern der sakrale Name des Zwölfstämmevolkes, mit dem Jahwe am Sinai den Bund schloss als Erfüllung und Vollendung des Bundes, den er bereits mit ihren Vätern geschlossen hatte. So zeigt die genaue Untersuchung der Motive des V. 31, dass er keine schriftgelehrte Glosse sondern lebendige Milieuschilderung ist, die den Elias als Vorkämpfer der altisraelitischen Bundestradition gegenüber dem Baalskult zeigt und in ihrem eigentümlichen Wortlaut aus der Spannung dieses Kampfes geprägt ist.

Können auch die Angaben des V. 32 aus der Kulttradition des Israelbundes erklärt werden? Der aus schnell aufgelesenen unbehauenen Steinen aufgebaute Altar entspricht dem alten Altargesetz Ex 20, 25, das in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bundesschliessung am Sinai überliefert ist. Aber der Graben, den Elias um diesen Altar zieht, scheint doch auf den ersten Blick eine Besonderheit zu sein, da nirgendwo sonst in der atl. Überlieferung von einem Graben um den Altar die Rede ist. Daher hat die bisherige Erklärung gemeint, seinen Zweck und seine Bedeutung aus der besondern Situation des Elias opfers erklären zu müssen. Dabei geriet man schon sogleich in Schwierigkeit bei der Frage, wie er angelegt war, und wie die eigentümliche Massangabe für seine Grösse zu verstehen sei. A. Šanda wollte sie übersetzen: «des Inhalts von zwei Sea Korn» und sie dahin verstehen: «Der Graben war demnach nur so gross, dass man ihn durch Hineinschütten von zwei Sea Korn (26 l.) hätte auffüllen können, also eine Rinne von mässigen Dimensionen, dazu bestimmt, das vom Altar herabfliessende Wasser zu sammeln» (S. 438) [12]. Dagegen ist zu sagen, dass nach V. 35 das Wasser vom Altar nicht in den Graben floss, sondern dieser durch eine besondere Aktion eigens gafüllt wurde [13]. Ferner wäre die Angabe von «zwei sea *Korn*» als Bezeichnung für den Rauminhalt eines Grabens doch wohl sehr gekünstelt und fernliegend. Noch weniger wahrscheinlich klingt auch die andere Deutung, der Erzähler benutze das seinen Lesern bekannte Hohlmass eines «Doppelsea», um die Breite und Tiefe des Grabens anzugeben. Dieser sei so breit und tief gewesen, dass man jenes Hohlmass habe hineinstellen können [14].

---

die Sammlung dieser Überlieferungen in der Priesterschrift abgeschlossen wurde.

[12] Ähnlich LANDERSDORFER, REHM, DE VAUX und STEINMANN.

[13] SCHLÖGL übersetzt mit Textänderung V. 35: «dass das Wasser um den Altar floss und den Graben füllte». Hätte der Text ursprünglich so gelautet, so wäre unbegreiflich, wie der jetzige Text entstehen konnte.

[14] So A. KLOSTERMANN. MONTGOMERY nennt diese Auffassung «a reasonable suggestion».

Andere Exegeten haben mit Recht, im Anschluss an jüdische Erklärern (Kimchi und Raschi) darauf hingewiesen, dass der Ausdruck: bēt-śā'tajim zèra' in der Mischnah [15] als stehendes Feldflächenmass vorkommt. Er bezeichnet ein Feld von der Grösse, dass man zwei Sea Saatkorn darauf säen kann. Dementsprechend erklärt J. Benzinger: «Um den Altar her kommt ein Graben, der den Raum von ungefähr zwei Sea Aussaat einnimmt» (S. 110). Er meint wohl, eine Fläche so gross, dass man zwei Sea Korn darauf säen könnte, sei die Grundfläche dieses unmittelbar um den Altar herum aufgeworfenen Grabens gewesen. Gegen diese Deutung kann man dann freilich mit Recht einwenden: «Wozu sollte ein so gewaltiger Graben, der so viel Fläche weggenommen hätte, dienen»? [16]. Die Antwort, man habe es hier eben nicht mit wirklichkeitsgetreuer Darstellung zu tun, sondern ein späterer Textbearbeiter habe sich in seinem Bestreben, das Wunder zu vergrössern, gar nicht um die Frage gekümmert, wie man einen so grossen Graben überhaupt habe herstellen und ihn mit Wasser füllen können, ist gewiss keine überzeugende Lösung der Schwierigkeit [17]. Denn wie sollte ein späterer Bearbeiter, der den Text glossierend erweiterte, überhaupt auf die Einfügung eines Grabens um den Altar verfallen sein, für den es sonst in der ganzen atl. Überlieferung kein Beispiel gibt? Dieser Zug muss also unbedingt zur ursprünglichen Erzählung gehören. Dann muss aber auch die damit verbundene Massangabe sinnvoll zu verstehen sein.

Eine Möglichkeit dafür ergibt sich auch, wenn man die Gegebenheiten des Textes alle beachtet und in richtigen Zusammenhang bringt. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass nach V. 35 das Wasser vom Altare nicht in den Graben floss, sondern dieser eigens mit Wasser gefüllt wurde. Diese Angabe, die von den Erklärern kaum beachtet wird, zeigt klar, dass der Graben nicht, wie es die bisherige Erklärug allgemein annahm unmittelbar um den Altar herumlief, sodass er dessen Sockel berührt hätte. Vielmehr legt die Ausdrucksweise: «und er machte einen Graben (so gross) wie die Fläche von zwei Sea Aussaat rings um den Altar herum», die Auffassung nahe, dass die von diesem Graben rings um den Altar herum abgegrenzte und umschlossene Fläche die angegebene Grösse hatte [18]. Über die Grösse des Gra-

---

[15] Im *Seder Mō'ēd*, Traktat *'Erūbīn*, II, 3 und noch an andern Stellen.

[16] SANDA, S. 438.

[17] GUNKEL (S. 18 f.) und GRESSMANN (S. 259 f.) betrachten nicht nur V. 31-32a sondern auch noch 32b-35 als Zusatz eines spätern Bearbeiters, der damit den Eindruck des Wunders steigern wollte.

[18] Ich habe diese Auffassung schon 1947 in meiner Vorlesung vertreten. Nach Fertigstellung des Manuskripts dieser Arbeit sah ich, dass P. R. DE VAUX sie als Deutungsmöglichkeit erwähnt, aber abweist: «Si on admet (ce qui n'est pas le sens le plus naturel) que la superficie n'est pas celle du canal lui-même, mais de l'espace qu'il entoure, le compte reste très exagéré» (*Elie le prophète*, I, p. 63[d]). Aber da sicher feststeht, dass der Ausdruck bēt śā'-

bens selbst ist dann nichts gesagt; sie war gleichgiltig, denn er hatte nur den Zweck, die angegebene Fläche abzugrenzen. So ist dann ohne weiteres klar, warum das Wasser vom Altar ihn nicht füllte sondern er eigens gefüllt werden musste.

Und *seine Bedeutung* wird auch vollständig klar, wenn wir beachten, wie die genaue Grösse des angegebenen Flächenmasses im Talmud genauer bestimmt wird: «Wieviel beträgt der Raum von zwei Sea-flächen?—Soviel wie der Hof der Stiftshütte.—Woher dies? R. Jehuda erwiderte: Die Schrift sagt: die Länge des Vorhofes hundert Ellen und die Breite fünfzig mit fünfzig» [19]. Wenn man dieses Grössenmass mit der eben dargelegten Auffassung von der Anlage des Grabens zusammenhält, so verstehen wir sofort, was Elias mit dem Graben bezweckt. Er grenzt damit um seinen Altar herum einen heiligen Bezirk [20] ab, der genau der Grösse des Vorhofs des Heiligen Zeltes entsprach, und die Teilnehmer am Opfer aufnehmen und von der unreinen Umgebung des Baalsaltars abschliessen sollte.

Von dieser Bedeutung des Grabens fällt nun auch Licht auf die in V. 34 berichtete Handlung. Die von der bisherigen Exegese vertretene Auffassung, Elias habe durch die dreimalige Begiessung des Altars und das Anfüllen des Grabens mit Wasser jeden Verdacht abwehren wollen, heimlich Feuer angelegt zu heben [21], oder der Erzähler habe durch diese Einzelheiten den Eindruck des Wunders noch verstärken wollen [22], befriedigt keineswegs. Man darf Elias und seinen Zeitgenos-

---

tajim zēraʿ im Sinne eines Ackerflächenmasses gebräuchlich war, aber auch *nur* in diesem Sinne belegt ist, darf er in der Eliaserzählung nicht anders gedeutet werden. Dass DE VAUX darin einen «compte très exagéré» findet, beruht nur darauf, dass er die sakral-kultische Bedeutung der von dem Graben eingeschlossenen Fläche nicht gesehen hat, sondern von der hergebrachten Auffassung ausgeht, dass Elias durch das in den Graben und über den Altar ausgegossenen Wasser «veut rendre plus évident le prodige du feu» (l. c. p. 63b).

[19] Traktat *ʿErūbīn* fol. 23b. Die obige Übersetzung nach «Der Babylonische Talmud»... neu übertragen durch LAZARUS GOLDSCHMIDT II. Bd., Berlin 1930. Die Stelle steht in einer Diskussion um die genaue Berechnug des in Rede stehenden Flächenmasses.

[20] Zu einem «Heiligtum» gehört nicht nur ein Altar, sondern auch ein heiliger Bezirk, der die Teilnehmer am Kult aufnimmt und von der profanen Welt absondert. Zu dem hebr. ḥāṣēr (eigtl. umhegter Raum) als Vorhof des Heiligtums vgl. die entsprechende Entwicklung von gr. τέμενος, lat. templum = ausgesondertes Stück Land zu der Bedeutung: Tempelbezirk und Tempel eines Gottes.

[21] So KEIL und REHM.

[22] So GUNKEL, GRESSMANN, LANDERSDORFER, FOHRER, DE VAUX und STEINMANN. Der Schluss des V. 38 («auch das Wasser im Graben leckte es fort»), der, für sich allein betrachtet, in diesem Sinne gedeutet werden könnte, muss im Zusammenhang mit den andern Gegebenheiten des V. 38 betrachtet werden. Ein Vergleich mit Lev 9, 23f.; 1 Chr 21, 26; 2 Chr 7, 1 zeigt, dass der Erzähler das in V. 38 Berichtete verstanden hat als die göttliche Annahme des Opfers des Elias und als die Offenbarung des von ihm erbeteten «Got-

sen keine von moderner skeptischer Denkweise eingegebenen Motive unterschieben. Elias konnte hier unter den Augen des Volkes, welches das vergebliche Bemühen der Baalspropheten genau verfolgt hatte, solchen Betrug gar nicht versuchen und brauchte sich darum auch nicht vor solchem Verdacht zu schützen. Und wenn tatsächlich, wie die Erzählung berichtet, Feuer vom Himmel fiel und das Opfer verzehrte, so war dies, —auch nach Auffassung des atl. Erzählers—, wunderbar genug und bedurfte keiner marktschreierischen Unterstreichung wie der vorherigen Begiessung mit Wasser. Dem Erzähler, der das Tun des Elias im Gegensatz zu dem excentrischen Treiben der Baalspropheten so ruhig und würdevoll darstellt und ihn auf jede blosse Äusserlichkeit verzichten lässt [23], lag jedenfalls solche Absicht fern. Ihm und dem Propheten selbst ging es hier um ganz andere Dinge als um einen mehr oder minder gesteigerten äussern Effekt. Zudem versagt dieses Motiv schon deshalb, weil es nicht erklären kann, warum auch der den heiligen Bezirk abschliessende Graben voll Wasser gegossen wird. Und die Ausgiessung des Wassern muss doch als eine in ihrem Sinn einheitliche Aktion aufgefasst werden.

Die von einigen neuern Erklärern vertretene Auffassung, es handle sich um magische Regenmacher- oder Wasserschöpfriten [24], bedarf keiner langen Widerlegung. Denn nichts wäre dem Geist dieser Erzählung, die ganz beherrscht ist von dem nüchternen strengen Ernst des Jahweglaubens und darum nur sarkastischen Spott übrig hat für die äusserlichen Praktiken der Baalspropheten, so entgegengesetzt als die Annahme, Elias habe sich zur Erreichung seines Anliegens ähnlicher Mittel bedient. Man braucht aber auch nicht lange in der kanaanäischen Vorstellungswelt zu suchen, da die israelitische eine naheliegende plausible Erklärung bietet. Wasser ist das einfachste und naheliegendste Mittel zu kultischer Reinigung.

Seiner Verwendung im Kult des Heiligen Zeltes und des Tempels diente das eherne Becken, bezw. das eherne «Meer» mit den zehn auf fahrbaren Gestellen ruhenden kleinern Becken, die im Vorhof standen (Ex 30, 17-21 und 1 Kg 7, 23-39). Nach Ex 29, 4; Lev 8, 6 begann die Weihe Aarons und seiner Söhne mit einer Waschung, und sooft sie zum Altardienst gingen oder das Zelt betraten, mussten sie Hände und Füsse waschen. Nach Lev 1, 9. 13; 8, 21; 9, 14 mussten die

---

teurteils». Es ging ihm also um wesentlich Anderes als um einen gesteigerten wunderbaren Effekt. In dem himmlischen Feuer, dessen Glut alles ringsum sich ergreift, sah er die symbolische Offenbarung der unwiderstehlichen alles verzehrenden «Heiligkeit» Jahwes, für den er kämpfte.

[23] Dies hebt neben GUNKEL auch GRESSMANN hervor: «Je wilder die Gegner werden, um so hoheitsvoller handelt Elias, vom Bewusstsein der Stärke seines Gottes durchdrungen» (S. 262).

[24] S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, 1953, S. 99, und A. LODS, *Histoire de la Littérature Hébraique et Juive*, 1950, S. 122.

innern Teile des Opfertieres und die Schenkel gewaschen werden, ehe sie auf den Altar gebracht wurden [25]. Wichtiger als diese kaum vollständigen Angaben über die Verwendung des Wassers im Tempelkult sind jene Stellen, an denen das Wasser ganz allgemein als Mittel zu kultischer Reinigung betrachtet wird. Man denke an das Waschen der Kleider als Vorbereitung des Volkes auf die Begegnung mit Gott am Sinai (Ex 19, 10), an das Waschen der Kleider bei Berührung mit Aussatz oder sonstiger Unreinheit (Lev 11, 28. 32. 40; 13, 58; 14, 8. 47; 15, 5ff.; 16, 24. 26. 28; 17, 5f.). Nach Dt 21, 4 soll fliessendes Wasser die Blutschuld aus dem Lande mit fortnehmen, nach 2 Chr 29, 16 die aus dem Tempel entfernte heidnische Unreinheit. Stellen wie Is 1, 16; Jer 4, 14; Ps 51, 4. 9 verwenden daher die Reinigung mit Wasser als Symbol der innern Reinigung von Schuld und Befleckung; Ez 36, 25 und Zach 13, 1 lassen die eschatologische Entsühnung und Heiligung des Gottesvolkes durch das Wasser einer wunderbaren reinen Quelle geschehen.

Aus dieser Auffassung vom Wasser als dem allgemeinen kultischen Reinigungsmittel erklärt sich seine Verwendung beim Opfer des Elias ohne weiteres. Über die Opferstücke und den Altar wird es ausgegossen, um sie zu reinigen und zu heiligen. Wohl weil es das Opfer eines durch Untreue befleckten Volkes ist, das einer besondern Entsühnung bedarf, lässt Elias sie dreimal vollziehen. Und weil nicht nur des Altar, sondern die ganze heilige «Stätte», welche die opferfeiernde Gemeinde umschliesst, der Reinigung und Weihung bedarf, lässt er auch den diese abgrenzenden Graben mit reinigendem Wasser vollgiessen.

Zum Schluss dürfen wir feststellen, dass die Untersuchung der Einzelheiten vollauf bestätigt hat, was in der einleitenden Vorbemerkung über eine einheitliche hinter dem Tun des Elias stehende kultische Überlieferung gesagt wurde. Dass aus solcher Betrachtungsweise alle Einzelheiten ohne Ausnahme sich sinnvoll verstehen lassen, ist der beste Beweis für ihre Richtigkeit.

PROF. DR. H. JUNKER
Theolog. Fakultät Trier

Trier, den 23. Juli 59.

[25] Nach 2 Chr 4, 6 sollte in den ehernen Waschbecken abgewaschen werden: «ma'ăsēh-hā'ōlāh», d. h. «was man als Brandopfer herrichtete» (so (GÖTTSBERGER); andere übersetzen: «was beim Brandopfer gebraucht wird».

Los destinos de Edom

La evocación histórica del país de Edom, la Idumea del período greco-romano, tiene un antecedente bíblico en la semblanza de Esaú, identificado con el héroe epónimo de los edomitas o idumeos. El autor de Gen 27, que para unos es el yahvista [1] y para otros el compilador profético de los escritos yahvista y elohista (JE) [2], ha trazado con sobrias pinceladas los rasgos característicos de dicha región y de sus moradores:

> He aquí que sin grosura de la tierra
> tu morada ha de ser, y sin rocío
> de los cielos de arriba,
> Por cuenta de tu espada has de vivir
> y servir a tu hermano.
> Mas cuando te revuelvas,
> sacudirás su yugo de tu cuello [3].

También el aspecto ocre y rojizo del paisaje edomita se reflejaría, según algunos[4], en la etimología del nombre *Edom*, así como el monte de *Se'ir*, cubierto, en parte al menos, de arbolado, habría ofrecido cierto parecido con el primogénito de Isaac, no sólo rubio (*'admônî*), sino también velloso como una pellica (*se'ar*) [5].

---

[1] «Il est invraisemblable qu'une pareille oeuvre d'art soit le résultat d'un travail rédactionnel et nous attribuons tout le chapitre à la source "yahviste"» (P. DE VAUX, *La Genèse* [Paris 1951], p. 125).

[2] Cf. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (Paris 1948), pp. 311-313; A. CLAMER, *Genèse* (La Sainte Bible, t. I, 1, Paris 1953), p. 355.

[3] Gen 27, 39-40: trad. J. PRADO, *Síntesis Bíblica*, n. 280.

[4] «V. VÉRARD, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, II, 66 ss., s'appuyant sur le sens étymologique "Edom", montre avec brio que l'Édomite est l'habitant du Pays Rouge par excellence, au moins dans les origines» (F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 282, nota 3).

[5] «D'après une théorie qui compte encore de sérieux partisans, le mont Sé'ir aurait occupé le région élevée à l'est de la 'Araba, aujourd'hui le *Sera'*, redevable à sa couverture d'arbres et de brousse, d'un vocable descriptif signifiant "le mont Velu", opposé au "mont Chauve" du désert de Tîh» (ABEL, *o. c.*, p. 283).

Ya en los relatos del Génesis [6] se destaca la agresividad de Esaú frente a la blandura de Jacob. Más tarde contrasta la intransigencia de los edomitas, oponiéndose con las armas al paso de Israel por su territorio, con la mansedumbre y comedimiento de Moisés [7]. Prescindiendo de estas indicaciones, podemos repartir en tres cuadros los hechos culminantes señalados en la Biblia, que nos revelan los destinos providenciales de este pueblo singular: 1.° La conquista israelita. 2.° La lucha por la independencia. 3.° Las hostilidades contra los judíos.

Nos limitaremos aquí a reseñar las incidencias de la conquista israelita, en la que se nos revela de nuevo el carácter indomable de los descendientes de Esaú y las causas profundas del odio a muerte que animó siempre las hostilidades entre Edom e Israel.

La conquista israelita

Los primeros incidentes guerreros entre Edom e Israel, de que tenemos noticia, tuvieron lugar bajo el reinado de Saúl [8], quien tenía a su servicio para guardar sus rebaños al idumeo Doeg, de triste recuerdo en la historia de David [9]. Pero no se conservan detalles de semejante campaña, salvo que se la quiera relacionar con la expedición contra Amalec [10], tribu de merodeadores, con la que aparecen emparentados los edomitas [11] y de la que se dice que habitaban hacia la montaña de Seir [12]. Pero la animosidad contra los amalecitas se presenta en todas las fuentes sin los atenuantes que advertimos al tratarse de los edomitas, considerados siempre como hermanos, aunque turbulentos y vengativos.

Fue David quien realizó la conquista del país de Edom, a raíz de su victoria contra los arameos. Las circunstancias que motivaron esta guerra, la última de sus grandes empresas militares, parecen indicadas veladamente en el Salmo 60 (Vg 59). La campaña se relata sumariamente en 2 Sam 8, 13-14, completándose tan escasa información con una breve referencia de 3 Reg 11, 15-17. Combinando los datos que los pasajes mencionados nos ofrecen, la campaña se desarrolló en la forma siguiente:

Mientras el ejército de David, al mando de Joab, estaba ocupado en organizar los nuevos dominios arameos en la frontera septentrional del reino, los idumeos irrumpieron violentamente en el Négueb, aniquilando las reducidas guarniciones israelitas y sembrando la conster-

---

[6] Gen 32-33.
[7] Num 20, 14-20; Deut 2, 1-8; Jue 11, 17-18.
[8] 1 Sam 14, 47.
[9] 1 Sam 21, 7; 22, 9-23.
[10] 1 Sam 14, 48; 15.
[11] Gen 36, 12.16.
[12] 1 Par 4, 42.

nación en la comarca. Un eco del sobresalto producido por este inesperado desastre parece resonar todavía en las primeras estrofas de la elegía compuesta por David en esta ocasión, si hemos de dar fe al título de dicho salmo:

3 ¡Oh Dios! nos desechaste y destrozaste;
te has airado; mas vuélvete a nosotros.
4 Temblar la tierra hiciste, la agrietaste:
cura sus hendiduras, pues zozobra.
5 Sometiste tu pueblo a trances duros,
hicístenos beber vino de vértigo.
6 Alzaste una bandera para los que Te temen,
porque en contra del arco se amparasen;
7 Porque sean liberados tus amados,
auxilio presta con tu diestra y óyenos.

El Salmista se refiere evidentemente a una derrota militar, cuya impresión sobre el país ha sido como la de un violento terremoto. Sólo el poder divino puede cerrar las grietas abiertas en el terreno. Todo el pueblo se siente presa del vértigo, sin fuerzas y sin consejo para reaccionar, cual si estuviera bajo los efectos de la embriaguez. En el v. 6 —de interpretación controvertida—, el poeta alude probablemente a una providencia especial de Dios en la retirada del ejército israelita ante la presión de los arqueros enemigos. Pudiera, sin embargo, entenderse también como un grito angustioso para implorar el socorro divino contra el ataque arrollador de los edomitas:

¡Da a los que Te temen una enseña,
para huir ante la faz del arco!

La respuesta divina a la oración del monarca está expresada en los versículos 8-10 del salmo. Se trata de un oráculo especial de Dios a David, en el que se hace el recuento de las victorias alcanzadas hasta entonces como garantía del triunfo de Israel sobre Edom. Así lo entienden muchos. Otros opinan que se refiere al conjunto de promesas hechas por Dios sobre el reparto de la tierra prometida atribuido a Josué. El poeta proyectaría sobre el marco geográfico de la historia contemporánea las antiguas promesas de Yahveh:

8 Dios en su santuario ha hablado:
«Me gozaré, repartiré a Siquem,
y mediré el valle de Sucot.
9 Es mío Galaad, Manasés mío,
y es Efraín de mi cabeza el yelmo,
es mi cetro Judá.
10 Moab aguamanil para lavarme;
echaré mi calzado sobre Edom,
alzaré sobre Filistea mis vítores».

Repartir y medir significan el pleno dominio sobre la tierra conquistada. Las localidades de Siquem, en el centro de Palestina, y de Sucot, en la Transjordania, representan a modo de ejemplo todo el territorio repartido entre las tribus de Israel. Los nombres de Manasés, de Efraín y de Judá significan aquí las tierras ocupadas por estas tribus. Por su importancia y belicosidad, Efraín es para el Señor como el yelmo que protege la cabeza del guerrero, y Judá como el centro de su reino. Se aludiría al papel preponderante desempeñado por los efraimitas durante la conquista de Palestina [13] y a la supremacía atribuida a Judá en la profecía de Jacob [14]. Con las imágenes de servirse de Moab (o del mar de Moab, el mar Muerto) para lavarse los pies y de Edom (o de *Aram?*) para tender sus sandalias, simboliza el divino guerrero la sumisión más completa y humillante de dichas regiones a su imperio. El mismo alcance tiene la expresión de «alzar sobre Filistea sus vítores» de triunfo. Dichas expresiones alcanzan todo su relieve expresivo teniendo en cuenta las circunstancias de las precedentes expediciones militares de David contra los filisteos, Moab y Aram, narradas inmediatamente antes de la guerra contra Edom en 2 Sam 8, 1-12.

La dificultad de la nueva empresa, que tiene por objetivo la supresión radical de la agresividad edomita, se presenta ante el Salmista como insuperable sin el auxilio divino:

11 ¿Quién me conducirá a la plaza fuerte?
¿quién me ha de guiar hasta Idumea?
12 ¿Quién sino Tú, oh Dios, que nos dejaras
y con nuestros ejércitos no sales?
13 Danos ayuda contra el enemigo,
que vano es el socorro de los hombres.
14 Con Dios pelearemos denodados,
y Él nuestros enemigos hollará.

El plan estratégico de David era llevar la guerra hasta el corazón mismo de Edom, ocupando su capital, probablemente Bosra, que como Petra era tenida por ciudad fortísima e inaccesible. La necesidad de guías expertos y conocedores del terreno, accidentado y montañoso, es la nota más destacada de esta súplica, que termina haciendo prevalecer la confianza en el socorro divino sobre las preocupaciones del estratega.

No poseemos datos suficientes para determinar si David intervino personalmente en la campaña. Parece lo más probable que dejara a Joab el mando directo de las tropas, no sólo en la segunda fase de las operaciones, sino también en la primera, cuando se trataba de hacer frente a las hordas edomitas, que habían penetrado profundamente en

---

13 Deut 33, 17.
14 Gen 49, 10.

el territorio israelita hasta la línea de Wadi el-Milj al Este de Beerseba. Sin embargo, el sobrio relato de 2 Sam le atribuye justamente la gloria de la victoria:

> «David adquirió, pues, gran renombre, y, a su regreso de batir a los sirios, destrozó a los idumeos en el valle de la Sal, en número de dieciocho mil» (2 Sam 8, 13: trad. Cantera).

El lugar de la batalla —valle de la Sal (*W. el-Milj*)— debe su nombre a la calidad salobre del terreno, que se resiente de la proximidad del mar Muerto o mar de la Sal [15]. En los mismos parajes existe una localidad llamada *Jirbet el-Milj* («Ruina de Sal»), que pudo muy bien haber sido, por su posición estratégica, el centro principal de la acción. El número de muertos se reduce a 12.000 en el Salmo 60 (Vg 59), 2. La discrepancia obedece seguramente a un error de trasmisión del texto, confundiendo las palabras hebreas correspondientes (*šᶜmônāh,* «ocho», y *šᶜnêm,* «dos»), sin que tengamos razones decisivas para dar la preferencia a una u otra variante, aunque en 1 Par 18, 12 se reproduce la cifra de Samuel. En cambio se introduce en el texto como sujeto de la acción a «Abisay hijo de Seruyá», oficial fantasma que algunos intérpretes se han apresurado a poner a las órdenes de Joab, cuando en realidad debe su aparición a una simple lectura errónea del texto hebreo de Samuel [16].

El quebranto sufrido por los idumeos no les impidió proseguir tenazmente la guerra de guerrillas en su propio territorio. Por una referencia incidental de 3 Reg 11, 14-17 sabemos que Joab hubo de permanecer seis meses en el país de Edom, dedicado a la tarea brutal de exterminar a todos los varones aptos para la guerra. Parece ser que tan severas represalias obedecían no tanto al desarrollo lógico de la campaña, iniciada para repeler una agresión y garantizar la seguridad del reino en la frontera del Sur, como al deseo de vengar las injurias y atrocidades cometidas por los idumeos en los israelitas caídos en sus manos. Podemos imaginarnos que los muertos, para cuyo entierro se dice que subió Joab, después de la victoria de David, al país de Edom, no eran precisamente los que habían sucumbido en la batalla, sino los

---

[15] G. BRESSAN, *Samuele* (1954), p. 556.—Muchos intérpretes, sobre todo antiguos, buscan la localización del Valle de la Sal en el ʿArabá, región que parece tener en vista el Salmista como principal objetivo de la expedición. A este propósito anota ABEL (*Géographie,* I, p. 408): «Aujourd'hui que l'on connaît à l'est de Bersabée une vallée du sel (*W. el-Milh*), *passant* au pied de *Tell el-Milh*, on n'hésite pas à localiser les défaites des Édomites en cet endroit plutôt que dans l' ʿAraba où, certes, elles ne seraient pas non plus hors de leur cadre naturel». En cambio, R. DE VAUX (*Les livres de Samuel* [Paris 1953]) se inclina por la opinión contraria: «Vraisemblablement la Araba, la vallée qui prolonge au sud la mer Morte, appellé mer du Sel dans Gen, 14, 3, comp. 2 Reg 14, 7» (p. 166).

[16] *ûbᵉšûbô,* «y a su regreso» (cf. 2 Sam 8, 13).

que los idumeos habían dejado tendidos y mutilados vergonzosamente en su retirada, al no poderlos retener como prisioneros. Se refuerza esta sospecha, fundada por lo demás en las costumbres de la época, por la circunstancia de ser los miembros del linaje real el objeto principal de las pesquisas del general judío:

> «Yahveh suscitó a Salomón un enemigo, Adad, el idumeo, del linaje real que imperó en Edom; porque cuando David derrotó a los idumeos, al subir Joab, general del ejército, a enterrar a los muertos, exterminó en Edom a todos los varones (pues Joab permaneció allí seis meses con todo Israel hasta que aniquiló a todos los varones idumeos); pero Adad huyó juntamente con algunos idumeos de los servidores de su padre, para ir a Egipto. Adad era entonces un muchacho pequeño» (3 Reg 11, 14-17: tr. Cantera).

A la guerra de exterminio siguió la ocupación sistemática del país, estableciendo Joab en todo él gobernadores con sus correspondientes guarniciones para la recaudación de los tributos y la explotación de las minas de cobre del Wadi 'Arabá [17].

En esta ocupación puede verse realizada, en su aspecto material, la profecía de Balaam, que en su conjunto abarca horizontes más amplios [18], debiendo referirse no exclusivamente a David, sino al Mesías. Por lo demás, el texto de dicho vaticinio parece alterado, siendo hipotéticas todas las correcciones propuestas. La que mejor se adapta al contexto histórico y a las exigencias del ritmo poético, respetando casi todos los elementos tradicionales, puede traducirse así:

> 18a Y ha de ser Edom posesión suya [ ]
> 19b y destruirá los restos de Seir.
> 18c E Israel despliega su potencia
> 19a y domina Jacob sus enemigos.
> (Num 24, 18-19) [19]

La interpretación mesiánica literal del vaticinio de Balaam puede hacer valer en su favor que el sometimiento de Edom al yugo israelita fue harto precario, ya que a la muerte de David y de Joab, el príncipe Hadad (Adad), habiendo recuperado el trono de sus mayores con la ayuda del rey de Egipto, probablemente Siamón (1000-984 a. C.), de la 21.ª dinastía, se presenta como adversario de Salomón [20]. En cualquier hipótesis, la conquista de Edom, al servir de soporte típico o

---

[17] 2 Sam 8, 14.

[18] Véase A. CLAMER, *Les Nombres* (La Sainte Bible, II, Paris, 1940), p. 401.

[19] Véase el aparato crítico de KITTEL-KAHLE, *Biblia hebraica*, a Num 24, 18-19, preparado por W. RUDOLPH (Giessen 1935).

[20] 3 Reg 11, 21-22.25b.

literario al anuncio del imperio universal del Mesías, adquiere un simbolismo real para significar el triunfo de Dios sobre sus enemigos.

Parece extraño que Egipto, cuyas relaciones con Edom se remontan a la 19.ª dinastía, bajo la que se habla ya del paso de tribus edomitas por la frontera egipcia [21], no interviniera militarmente para frenar la expansión israelita. El hecho lo explica B. Gredseloff de este modo, suponiendo que la conquista de Edom por David se realizó bajo el reinado de Hadad II:

«Egipto, aunque interesado directamente en los destinos de Edom, no reaccionó, y su rey Siamón hubo de limitarse a dar acogida al joven Hadad III, en espera del momento propicio en que pudiera servirse de este pretendiente al trono para intervenir en los asuntos de Edom. Entretanto, unió al príncipe edomita con lazos matrimoniales a la casa de Egipto, concediéndole la mano de su cuñada. A la muerte del rey David, Hadad III, llegado a la mayor edad, logró, sin duda con la ayuda egipcia, apoderarse de una parte al menos de su reino en la montaña de Seir. Siamón no subestimó el poderío del reino de Jerusalén bajo la égida de un rey fuerte y sabio como Salomón. Se concluyó probablemente una tregua de buena vecindad y se echó en olvido la contienda concerniente a Edom. Para dar pruebas de sus intenciones amistosas, Siamón, al día siguiente de su triunfo sobre los filisteos de Guézer, otorgó la mano de su propia hija a Salomón con la ciudad recién conquistada como dote. Contrariamente a lo que dice la Biblia, Guézer no hubo de sufrir entonces una destrucción total por el fuego, cosa que por lo demás ha sido confirmada por las excavaciones emprendidas en ese lugar, sin lo que hubiera sido dote bien miserable una ciudad en ruinas, un vasto montón de cenizas. Durante todo este período, Salomón pudo extender a su arbitrio las vías de comunicación hacia el Sur, abrir un acceso al mar Rojo agrandando el puerto y el centro minero e industrial de Ezión-guéber sobre el golfo de ʿAqabá. Las recientes excavaciones de Glueck en Tell el-Kheleifeh han revelado la vitalidad insospechada de este gran centro metalúrgico y la importancia de su puerto, de donde partieron los navíos tirios hacia las costas de Ofir, trayendo oro en abundancia para las arcas de Salomón. Casi durante medio siglo, el reino israelita sacó solo todo el provecho de las minas de cobre del ʿArabá sin ser directamente molestado por Egipto» [22].

Según otros, el enlace de Hadad con la princesa egipcia habría tenido lugar en tiempos de Psusennes II (984-950), que nada tenía

---

[21] Pap. *Anastasi VI:* cf. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 259; GRESSMAN, *Altorient. Texte*, p. 97.

[22] Cf. B. GREDSELOFF, *Edom d'après les sources égyptiennes*, en Revue de l'histoire juive en Égypte, 1 (1947), p. 93 s.

que ver con los compromisos familiares de su antecesor Siamón [23] Sea de esto lo que se quiera, y haciendo caso omiso de la sospecha de Dom Ubach [24], que, en el supuesto de ser la esposa de Salomón hija de Shoshenq (Sesac) I, atribuye a éste el designio maquiavélico de introducir en la corte de Jerusalén una espía de su confianza, es lo cierto que los reyes de Egipto no podían desentenderse de la suerte de Edom. La importancia estratégica y comercial de la ruta del ʿArabá, que pone en comunicación el sur de Palestina y el mar Muerto con el mar Rojo y las vías comerciales de Arabia con el Egipto y Oriente, ha convertido el territorio de Edom, que la domina, ayer como hoy, en un cruce de ambiciones e intereses. Los descubrimientos hechos en 1938-1939 por la misión norteamericana dirigida por Nelson Glueck [25] en Esión-guéber confirman el interés que tenían sobre esta región tanto Egipto como Israel, para cuya economía parece que fue siempre cuestión de vida o muerte mantenerse asomado al mar Rojo.

Por lo que a la política de Salomón se refiere, todo induce a suponer que, al admitir en su harén princesas edomitas [26], había llegado a un tratado de avenencia tácito o expreso con Hadad, si no es que trataba de contrarrestar el influjo de éste con tales enlaces. De todos modos, el desarrollo normal de la industria metalúrgica y del comercio marítimo y terrestre desde Esión-guéber con Ofir [27] y con la Arabia, como aparece por la visita de la reina de Sabá [28], supone el dominio efectivo del ʿArabá por parte de Israel durante todo el reinado de Salomón.

Al Faraón se le brindó la oportunidad de preparar la conquista de Edom al iniciarse el movimiento separatista de las diez tribus del Norte, dando asilo político al cabecilla de la rebeldía, Jeroboam [29].

«El rey egipcio preparó durante veinte años las fuerzas que debían conducirle a la victoria en Palestina —advierte Gredseloff—. El empeño era, por lo demás, de importancia: la rica provincia de Edom... A la muerte de Salomón envió a Jeroboam a Siquem. El plan tuvo pleno éxito y la escisión se hizo inevitable. El rey Roboam,

---

[23] Cf. S. GAROFALO, *Il libro dei Re* (1951), pp. 45-46; FL. PETRIE, *Egypt and Israel* (London 1923), p. 68.

[24] Dom B. UBACH, *I i II dels Reis* (Montserrat 1957), p. 46.

[25] Cf. N. GLUECK, *The Topography and History of Ezion-Geber and Elath*, BASOR 72 (1938) 9-13; *On the Trail of King Solomon's Mines*, The National Geographic Magazine 85 (febr. 1944) 283-256: cf. Sefarad 4 (1944) 166-171; A. BEA, [*Esiongeber-*] *Elath: Tell el-Helêfi:* Biblica 21 (1940) 437-445.

[26] 3 Reg 11, 1.

[27] 3 Reg 3, 26-28; 2 Par 8, 17-18.

[28] 3 Reg 11, 1-13; 2 Par 9, 1-12.

[29] 3 Reg 11, 40.

que reinaba en Jerusalén sobre un territorio reducido en extremo, y constantemente en guerra con el Norte, hubo necesariamente de debilitar su flanco meridional. Shoshenq I atacó, pues, en dirección de la provincia de Edom, que cayó en sus manos como fruta madura, casi sin combatir. El Faraón despojó la rica provincia, y M. Glueck ha demostrado que el centro de Ezión-guéber, tal como existió en tiempo de Salomón, fue saqueado por Shoshenq I. El botín en lingotes de cobre y en objetos labrados en diversos metales debió de ser considerable. La lista de las ciudades conquistades por Shoshenq I, conservada en Karnak y que se encontraba reproducida en el-Hîbe, dedica una parte muy grande a las localidades edomitas, para no hablar de la mención de la provincia de Edom, que parece ser citada en el número 56 de la lista... con una grafía similar a la de la época de Meneptah... Derrotado en el Sur y hostigado en el Norte, Roboam entregó Jerusalén y sus tesoros al rey egipcio, que no tardó en proseguir su campaña hasta Meguiddó» [30].

Podemos suponer que la incursión pasajera de Shoshenq I no alteró la situación de vasallaje de los edomitas con respecto a los reyes de Judá. Dos hechos, por el contrario, nos permiten asegurar que tal estado de cosas perduró hasta el fin del reinado de Josafat (873-849 a. C.): la construcción de una flota, destrozada por la tempestad en Esión-guéber, «cuando todavía no había ningún rey constituído en Edom» [31], y la participación del «rey» de Edom en la campaña del rey de Israel, Joram (853-842 a. C.), como aliado o vasallo de Josafat, rey de Judá, contra Moab [32]. La presencia del virrey edomita se explica ante todo por haberse decidido los aliados a atacar al rey de Moab, Mesa, «por el camino del desierto de Edom», o sea atravesando el territorio edomita por el sur del mar Muerto. Después de siete días de marcha, hombres y bestias estuvieron a punto de perecer de sed. Acampados frente al enemigo en la parte superior del Wadi el-Hesa, el antiguo torrente Zared, límite entre Edom y Moab, fueron salvados por la lluvia de una tormenta providencial anunciada por el profeta Eliseo.

El agua venía de la parte de Edom y ofrecía a lo lejos el aspecto de sangre. El fenómeno, debido al espejismo producido por los rayos del sol naciente o por la coloración de la arena, es conocido por viajeros y beduinos. Pero los moabitas lo interpretaron como señal de que había tenido lugar un choque sangriento entre las tropas aliadas.

Cabe aquí la sospecha, insinuada por algunos comentaristas, de que los moabitas estaban en inteligencia secreta con los idumeos,

---

[30] B. Gredseloff, *Edom d'après les sources égyptiennes*, p. 95.
[31] 3 Reg 22, 48-49.
[32] 4 Reg 3, 4-27.

contando con la defección de éstos. Rechazado victoriosamente el ataque, los ejércitos aliados invadieron el territorio moabita, arrasando ciudades y campiñas, talando árboles y cegando fuentes. Mesa se vio constreñido a encerrarse en su capital, Qir Jereset, la actual Kerek, haciendo una salida desesperada al frente de 700 hombres para reunirse, sin lograrlo, con «el rey de Edom». Muchos han pensado que hay aquí una errata en el texto, debiendo leerse «Aram» por «Edom». Pero también es posible que haya en esta fracasada tentativa un nuevo indicio de que el rey moabita contaba con ser bien acogido por los idumeos.

El episodio tuvo un desenlace inesperado y trágico. Mesa, en su desesperación sacrificó a su primogénito y heredero del trono sobre el muro, a vista de los sitiadores y de sus guerreros. La impresión producida por este gesto salvaje no ha sido consignada por el historiador sagrado sino en su fase última: la retirada desastrosa del ejército israelita:

> «Entonces tomó a su primogénito, que había de reinar en su lugar, y lo ofreció en holocausto sobre la muralla. Por ello sobrevino gran indignación entre los israelitas, que se retiraron de aquél y se volvieron a su país» (4 Reg 3, 27: trad. Cantera).

La interpretación más obvia de este pasaje es que los israelitas, horrorizados ante el macabro espectáculo, no quisieron llevar más adelante el asedio que había precipitado al enemigo en tal desesperación. Es también posible que los asediados, enardecidos a la vista de la sangre del príncipe, realizaran una salida arrolladora, produciendo la desbandada en el campo aliado. Pero tampoco se ha de descartar la hipótesis de que el terror supersticioso, producido por el sacrificio al dios Camos, despertara en las mesnadas idumeas un sentimiento de solidaridad hacia los moabitas, volviendo en aquel momento de desconcierto sus armas contra las gentes de los reyes de Judá y de Israel. Confirma la verosimilitud de esta suposición el hecho de que no se vuelva a hacer mención de los tres reyes aliados [33] y de que poco después, como se relata únicamente en las Crónicas, los idumeos aparecen en coalición con los moabitas y amonitas, penetrando en son de guerra hasta el sur del reino de Judá:

> «Después de esto, los moabitas y los ammonitas, acompañados de gente de los *meunim*, irrumpieron contra Josafat en son de guerra. Y vinieron a informar a Josafat, diciendo: "Dirígese contra ti una gran

---

[33] «In quest'ultimo caso si spiegherebbe meglio la conclusione del passo biblico che mentre prima nominava tutti e tre gli alleatti, ora coinvolge nella disfatta i soli "Israeliti", nome generico, a quanto pare, nel presente versetto per indicare "la gente d'Israele" e scelto di preferenza per sottolineare che maggiormente colpito fu il regno d'Israele» (S. GAROFALO, *Il libro dei Re*, p. 183).

muchedumbre procedente de allende el mar, de Edom, y he aquí que están en Jasesón-tamar, o sea En-gaddi"» (2 Par 20, 1-2: tr. Cantera).

Los *meunim* o meonitas son los habitantes de Meón, cerca de Petra, y la ciudad de Jasesón Tamar se encontraba sobre la ruta normal que seguían todos los invasores para penetrar en Judá por el sur, si bien el cronista fija su situación de manera aproximada, mencionando la ciudad de En-gaddi a orillas del mar Muerto, con relación a Jerusalén [34]. Y que los idumeos formaran el núcleo más destacado de la coalición se desprende no sólo de que se realiza el ataque a través de su territorio, sino por el papel preponderante que les atribuye el rey Josafat en la patética oración que el cronista pone en su boca:

«... Ahora, pues, he aquí que los hijos de Ammón y Moab y los de la montaña de Seir, en los cuales no permitiste a Israel penetrar a su venida del país de Egipto, por lo cual él se apartó de ellos y no los destruyó, mira, ellos nos lo pagan ahora, viniendo a arrojarnos de tu heredad, que tú nos diste en posesión» (2 Par 20, 10-11: trad. Cantera).

El que la coalición terminara en lucha sangrienta entre las hordas invasoras, dedicándose moabitas y amonitas a la matanza de los idumeos y preparando así la recogida de los despojos por parte de las gentes de Judá, no es razón para poner en duda la objetividad histórica del relato, aunque el marco dramático y la intención doctrinal del mismo se deban por ventura al enfoque teológico del historiador sagrado.

De todos modos, con este último episodio puede darse por terminada la primera fase de la ocupación israelita, pudiendo asimismo considerarse las palabras con que lo relata el cronista como la interpretación bíblica de los destinos de Edom, vistos desde Jerusalén [35].

Las incidencias de la conquista israelita de Edom, vistas a través de las escasas referencias bíblicas apuntadas, revelan ya las características de la misión histórica providencial de este pueblo, llamado a ser, por su agresividad y la situación estratégica de su territorio, una espina punzante clavada en el costado de Israel. La historia posterior de sus luchas por la independencia y de sus intromisiones perturbadoras en los momentos más trágicos de la vida del pueblo escogido, completará los rasgos de su fisonomía y nos dará la clave para comprender la razón sicológica y teológica por la que profetas y hagiógrafos fulminaron contra Edom los rayos de sus anatemas, convirtiendo a la raza de Esaú y a su territorio en trasunto de un pueblo y de un país maldecidos por Dios.

J. Prado, C. SS. R.

Laguna de Duero (Valladolid), 30 de noviembre de 1959.

[34] H. Cazelles, *Les livres des Chroniques* (1954), p. 178.
[35] 2 Par 20, 22-26.

Las islas del mar

Uno de los augurios o súplicas que hace el salmista por el Rey ideal mesiánico al comienzo de su reinado es que se postren ante él sus enemigos vencidos : «Los Reyes de Tarsis y de las islas le ofrezcan dones; los reyes de Arabia y Saba le traigan presentes» (Ps 72 [71], 10).

Del límite occidental extremo, de las islas de aquel mar (Mediterráneo) en el cual se pone el sol para los habitantes de Palestina y del Extremo Sur, Arabia y Etiopía, completando así la determinación geográfica del verso octavo. El reino ideal queda así individuado y concretado en el espacio, como antes lo fue temporalmente en el verso 5: «Vivirá eternamente cuanto el sol y cuanto la luna por todas las generaciones».

La Reina del Salmo 45 [44], 13 recibe asimismo dones de Tiro, y los más ricos del pueblo solicitan su favor. Leyendo con LXX, «las hijas de Tiro», en plural, podría alargarse la frase, y serían Tiro y las colonias fenicias en general las portadoras de ofrendas [1].

Tenemos así que la perspectiva del salmista alcanza hasta el extremo occidental del mundo conocido entonces. De aquel mundo que era recorrido por las naves mercantiles, lujosas y veloces, llamadas precisamente *naves Tharsis,* que surcaban el Mediterráneo en todas direcciones, dejando y tomando mercancías en los numerosos puertos a lo largo del litoral africano y europeo, así como en las numerosas islas de ese mar que dependían comercialmente de Tiro [2].

La existencia de un tráfico directo entre Fenicia y el lejano Occidente consta no sólo por textos bíblicos sino también por referencias clásicas latinas y griegas en fechas que pueden remontarse hasta el año 1000. Entre otros puertos del Mediterráneo, Córcega, las costas

---

[1] Véase Giorgio Castellino, *Libro dei Salmi,* Torino 1955, 585 y 579.

[2] Véase Teófilo de Orbiso, *El Oráculo contra Tiro en Isaías XXIII y Ezequiel XXVI-XXVIII,* en Estudios Bíblicos 1 (1942) 598.

de Etruria, las de Provenza, las Baleares y el litoral Norte del Africa debían ser visitadas en los siglos IX y VIII por marineros y traficantes fenicios.

La decadencia de Tiro, iniciada a fines del siglo VIII y comienzos del VII, fue remediada en el Occidente por el auge rápido de una de sus colonias más jóvenes, Cartago. Su puerto fue el lugar forzoso de escala y depósito de cuantos navíos hacían la ruta de Tarsis. Era Cartago dueña del punto de convergencia de ambas cuencas mediterráneas y por tanto del camino entre ellas.

El hecho es que ya en el 654 vemos a los cartagineses estableciéndose en una de las Baleares, en Ibiza, situada en la vía interinsular viejísima que de Italia y Sicilia, por Cerdeña, Menorca y Mallorca, conducía a la tierra de los metales. Por entonces este puente de islas era utilizado por los navíos griegos que hacían el comercio con el fabuloso Tartessos, los cuales bautizaron las islas Baleares con nombres muy particulares, tales como Kromyoussa (Menorca), Meloussa (Mallorca), Ophioussa (Formentera) y Pityoussa (Ibiza). Al final del puente insular y en tierra firme, frente a Ibiza precisamente, los griegos fundaron una factoría, la de Hemeroskopeion [3].

La colonización fenicia tiene su mejor testigo bíblico en Ezequiel, cuyo capítulo 27 constituye «un incomparable documento de geografía comercial de los siglos VII y VI antes de Jesucristo». Por él sabemos que su autor estuvo «exactamente informado del mercado de Tiro». Treinta y seis mercancías distintas traídas de treinta y tres países tenemos enumeradas en este elenco cosmopolita, y nueve pueblos daban además a Tiro técnicos en el arte de navegar y en el de la guerra [4].

La nave figurada, que representa a Tiro en la elegía compuesta sobre su ruina, tiene la cubierta fabricada con pino, incrustado de marfil, traído de las islas de Kittim y sus pabellones o toldo con jacinto y púrpura de las islas de Elisa.

Tiro traficaba con Tarsis en plata, hierro, estaño y plomo, y numerosas islas le pagaban con dientes de marfil y ébano. Las naves de Tarsis transportaban sus mercancías de cambio.

Ahora bien, las islas de Kittim son la isla de Chipre y sus islas vecinas del Mediterráneo, en particular las de Grecia. El significado de Elisa es casi el mismo: diversas colonias griegas del Mediterráneo: Cartago, Chipre y costas sudorientales del Peloponeso [5].

Tarsis en la costa sudoccidental de la península Ibérica a gran distancia de Palestina, de modo que las naves de gran tonelaje de aquel

---

[3] Hemos extractado brevemente ANTONIO GARCÍA Y BELLIDO, *Fenicios y Carthagineses en España*, en Sefarad 2 (1942) 23-31.

[4] V. TEÓFILO DE ORBISO, *l. c.*, 602 y nota 8 *ib.*

[5] Cf. Jer 2, 10 y Gen 10, 4.

tiempo tomaban el nombre de Tarsis. Así Salomón tenía naves de Tarsis que navegaban con las de los siervos de Hiram de Tiro, y llegaban cada tres años trayendo oro, plata, marfil, monos y pavos reales [6]. Josafat construyó también naves de Tarsis para ir a Ofir en busca de oro [7].

Casi todos los metales citados en estos lugares bíblicos como oriundos de Tarsis son los mismos que posteriormente aparecen citados con gran frecuencia en los escritores griegos y latinos, como objeto incluso del comercio fenicio, y dieron justa fama a la península Ibérica sobre todas las demás tierras del Mediterráneo. El marfil y los monos, si bien estos últimos se daban también probablemente en España (actualmente quedan indígenas en Gibraltar), podían muy bien ser mercancías adquiridas en cualquier punto del Norte de Africa donde por fuerza, tanto a la ida como al regreso, habían de hacer escala las naves de Tarsis [8].

Tiro se alegró al conocer la ruina de Jerusalén (587), porque esperaba de ella un aumento de sus ganancias. Jerusalén, llamada puerta de los pueblos, cobraría un peaje de los comerciantes que atravesaban su territorio y haría caer sobre sus vecinos el peso de su prestigio político y de su competencia comercial. Poco provecho le vendrá de este desastre a Tiro. También ella caerá, y, al caer Tiro, su desgracia será ocasión de miedo y de temblor para los príncipes del mar. Las islas del mar y todas las costas (colonias de Tiro en el Mediterráneo) se harán eco del desastre. Oirán el estruendo de la batalla final, los gemidos de los heridos y el grito de los que mueran. Todos cuantos en el mar Mediterráneo comerciaban con ella quedarán consternados y aun, según una posible corrección del texto que leyó la Vulgata, los navegantes en sus mismas naves de Tarsis quedarán atónitos: tanto las ciudades costeras como las propiamente isleñas temblarán. El lirismo de Ezequiel en estos versos está al nivel de las mejores composiciones de Isaías [9].

El cuadro de Ezequiel es completado por el pincel de Isaías. Las naves de Tarsis recibieron la noticia cuando volvían del país de los Kittim (tal vez en Chipre), que puede significar asimismo en general las islas y costas del Mediterráneo situadas al este de Palestina [10].

---

[6] 1 Reg 10, 22.

[7] Cf. 2 Re 22, 49. Sobre Tarsis pueden consultarse MORIARTY, L., «*Reges Tharsis et insularum...*», en Verbum Domini 26 (1948) 172-176 y SEBASTIANUS BARTINA, *Taršiš. Studia recentiora*, en Verbum Domini 34 (1956) 342-348.

[8] GARCÍA Y BELLIDO, A., *l. c.*, 14-15.

[9] Ez 26, 2-3. 15-18; SPADOFORA, FRANCESCO, *Ezechiele*, Torino 1948, 204, 206-207.

[10] Jer 2, 10.

Los pocos habitantes de Tiro, supervivientes de la catástrofe, son a su vez invitados a buscar refugio en las colonias, en Tarsis y en el país de los Kittim. De hecho los niños y ancianos pasaron a Cartago, la más célebre colonia fenicia, durante el sitio de Alejandro Magno. En Tiro ya no hay paz.

Tiro, la coronada o, según el Texto Masorético, la que repartía coronas a todas sus colonias, diseminadas por toda la costa de Africa, Grecia, Italia y España, convirtiendo en reyes o príncipes a sus comerciantes, ha caído. Sus colonias son invitadas a abandonar el comercio y a dedicarse a la agricultura (conjetura). Tarsis no puede ya traficar con Tiro: ha sido convertida ésta en un peñasco desnudo, en un tendedero de redes de pescador [11].

* * *

Como hemos visto, estaban muy presentes en la perspectiva de Isaías y Ezequiel, en sus oráculos contra Tiro, las numerosas colonias esparcidas por todas las islas del Mediterráneo y en las costas continentales que bañaba este mar cargado de historia. No lo están menos en otros vaticinios isayanos más consoladores que se leen en el llamado Deuteroisaías.

En el himno a la omnipotencia divina, contenido en la segunda parte del capítulo cuarenta de Isaías (verso 15), se ensalza la grandeza divina y particularmente la impasible majestad de Dios con tres pequeñas comparaciones.

Nadie toma en cuenta una gota de agua que cae de un cubo o caldero con que se saca agua del pozo, recayendo en éste o quedando pegada a su superficie externa. Para Isaías todas las naciones, el conjunto de los pueblos paganos, son como una gota de agua que se cae de un cubo lleno. Igualmente son como un grano de polvo en una balanza que no preocupa ni siquiera al hombre honesto que tiene la mira puesta en dar el peso exacto, porque no puede alterarlo su poca cantidad.

Las islas o continentes, o sea las islas del Mediterráneo y las costas que lo rodean con todo el territorio a ellas anejo, pesan lo que el polvillo que lleva el viento; pesan, en comparación con Dios, lo que una cantidad ínfima los pueblos, las naciones y los países lejanos (= las islas).

Dios puede libertar a los desterrados judíos del yugo de las naciones paganas en que están diseminados, puesto que son éstas tan poca cosa delante de Dios. Queda acentuada gráficamente la poca

---

[11] Is 23, 1.6.7.8.10.12; PENNA, ANGELO, *Isaia*, Torino 1958, 213-217; Ez 26, 14.

consistencia del temor que pudieran infundir en el ánimo del judío pusilánime. Isaías ha consolado a Israel [12].

En el uso que hace con frecuencia el Deuteroisaías del vocablo *'îim*, tiene éste un relieve característico la lejanía de los países significados. Todo un mundo, del cual se tienen sólo noticias vagas, viene señalado: desde la costa asiástica hasta España, donde está la ciudad lejana por antonomasia, Tarsis.

Con notable frecuencia encontramos en la segunda parte de Isaías, en comparación con otros libros, un género literario que podríamos llamar «procesal». Dios llama a juicio a los ídolos delante de testigos, que en 41, 1 son las islas y las naciones; como en el verso anteriormente analizado se trata de un proceso mundial. En él quedará evidente la supremacía del Dios de Israel sobre los dioses paganos. Con el fin de convencer a los pueblos, Dios les invita a una sesión judicial: llegan los pueblos temblando, espantados por las victorias de Ciro, instrumento de Dios, y mutuamente se animan [13].

Como hipotética defensa contra la acusación de los hombres, Dios aduce en prueba de su poder y del dominio absoluto que tiene sobre el mundo la venida de un personaje misterioso que obtiene una victoria tras otra, avanzando desde el Norte y del Oriente hacia Occidente. El avanzar ruidoso de Ciro causa maravilla y temor a las islas y a las extremidades de la tierra, es decir a todo el mundo. La espada del jefe victorioso trueca en polvo las naciones, y su arco disipa sus reyes como brizna de paja, y es Dios quien ha realizado tales proezas [14].

En la primera estrofa del Cántico del Siervo de Yahvé tenemos asimismo una mención de las islas.

Es Dios quien elige a su siervo, en él se ha complacido y a él confía la misión de llevar su revelación a las gentes. Con constancia y eficacia, pero al mismo tiempo con mansedumbre, no cejará el siervo en su actividad perseverante hasta implantar en la tierra el derecho, hasta que los pueblos paganos se sientan atraídos hacia el mensaje proclamado por el enviado de Dios [15]. El hecho de que las islas, esto es, los países más lejanos, esperen su venida, ha de facilitar al siervo de Yahvé el cumplimiento de su difícil misión. Esta expectativa de los pueblos gentiles hace pensar en el alma naturalmente cristiana, de que habla Tertuliano [16].

---

[12] PENNA, *l. c.*, 410, y DENNEFELD, L., *Les grands Prophetes*, Paris 1946, 150.

[13] PENNA, *l. c.*, 411.

[14] Is 41, 1-5.

[15] Gen 10, 5; Ps 97, 1.

[16] Is 42, 4; DENNEFELD, *l. c.*, 157.

Como característica del Deuteroisaías se destaca asimismo el que intercala breves cánticos de conclusión después de tratar alguna materia de importancia. Uno de éstos es el cántico a la magnificencia de Dios [17].

Todo el mundo creado ha de proclamar la gloria de Dios: el mar, las islas, el desierto y sus oasis, los montes son invitados a alabar a Yahvé. Aquí el vocablo *'îîm*, que recurre tanto en todo Isaías, pero con más frecuencia en la segunda parte, tiene un sentido general y significa por oposición al mar, principalmente, las islas y los continentes. Lo mismo vale para el verso 12. En el v. 15 «islas» está en contraste igualmente con los ríos, ni parece por tanto necesaria la corrección de «islas» en «estepas».

En la primera estrofa del cántico del siervo de Yahvé, Dios ha presentado su Siervo a Israel y a toda la humanidad: en la segunda estrofa es el mismo Siervo el que habla, describiendo su elección. Se dirige a las naciones lejanas y en paralelismo a las islas o continentes que forman las costas del Mediterráneo, acentuando su lejanía brumosa. No sólo los hebreos deportados, sino toda la humanidad recibe la solemne proclamación del Siervo de Yahvé [18].

En el capítulo 51 (vv. 4-5) el Profeta reproduce directamente un oráculo divino, en el cual son invitados todos los hombres a prestar atención a un gran suceso de inminente realización, es a saber, la difusión de la verdadera religión entre los paganos y la realidad de la salvación universal. Los pueblos verán una luz, para todos ellos brillará una luz, que es el derecho, la verdadera religión, y el brazo del poder de Dios gobernará los pueblos. Las islas se confiarán a El, esperarán de su poder la salvación. Y se cumplirá ciertamente este oráculo, aunque los cielos se desvanezcan rápidamente como el humo y aunque la tierra se gaste paulatinamente como un vestido muy usado [19].

En Is 59, 18 Dios interviene a favor de su pueblo, actuando contra los enemigos del pueblo hebreo. Aquí las islas están enumeradas entre estos enemigos a quienes Dios va a dar su merecido. El inciso «dará recompensa a las islas» es dudoso. No se especifican los pecados, pero ya antes se describieron [20]. Asesinatos, muertes violentas, perjurios, sentencias injustas y sus consecuencias: falta de seguridad social y menoscabo de las costumbres.

Llegamos a un largo oráculo cuyo tema central es la glorificación de Sión (Is 60). La gloria de la ciudad teocrática, en la cual se re-

---

17 Is 42, 10-17.
18 Is 49, 1-6.
19 PENNA, *l. c.*, 515.
20 Is 59, 3-4.

unirán otra vez los hebreos de la Diáspora y hacia la cual mirarán los pueblos paganos. Jerusalén viene a ser como un faro para las gentes: todas se dirigirán hacia ella con el ansia de los náufragos hacia el puerto seguro.

Vienen a rendir tributo a la gloria del Señor y a ofrendar sus presentes, obsequio amoroso, en el centro del monoteísmo. Llegan de lejos: las mujeres, para evitar el cansancio, son llevadas en la cadera como otros tantos niños. Unos vienen por tierra, otros por mar. Traen la riqueza de las naciones marítimas (islas y países costeros) y de los pueblos gentiles en general. Sigue la enumeración de los presentes más raros y más preciados. Camellos y dromedarios, aptos para la travesía del desierto, llevan oro e incienso para los ritos religiosos. Ovejas y carneros de las tribus nómadas de vida pastoril son ofrenda agradable a Dios.

El Profeta situado a la orilla del mar mira atentamente hacia el lejano horizonte. Desde Occidente se barrunta venir algo. Innumerables naves que por sus velas desde lejos parecen palomas que vuelan impacientes por llegar a su nido, veloces como nubes llevadas por el viento. Son naves de Tarsis, son los pueblos marítimos del Occidente. Vienen cargados de israelitas y de metales preciosos, todas las riquezas de los pueblos mediterráneos. Quieren dar gloria a Dios y honor al Santo de Israel [21].

Ultima teofanía. Dios va a ser reconocido por los pueblos paganos. Se convoca una reunión universal de todos los pueblos y de todas las lenguas cercanos a Palestina. A los sobrevivientes se confía una misión religiosa entre naciones lejanas: la enumeración comprende ocho o nueve nombres por vía de ejemplo. De nuevo aquí las gentes de Tarsis y las islas lejanas. Todos son pueblos que no han oído todavía hablar de Dios.

A todos éstos los enviados han de anunciar la gloria de Dios, el poder de su brazo. La misión tendrá eficacia. El Dios único será admitido y serán devueltos a Israel todos los hebreos que se encontraban dispersos entre pueblos extranjeros [22]. Nuestras tierras recibirán a los enviados de Dios y corresponderán devolviendo a Israel sus desterrados [23].

Paralelo a éste es Is 11, 11 donde se habla asimismo de un retorno de los que habían quedado después de la primera vuelta en Asiria y Egipto y en las islas del mar. También allí se levanta una señal o

---

[21] Is 60, 1-9; PENNA, *l. c.*, 580-585, y DENNEFELD, *l. c.*, 213.

[22] Cf. Jer 31, 10; Sof 2, 11.

[23] Is 66, 19-21.

bandera para congregar de los cuatro vientos y cabos de la tierra a los desterrados de Israel y a los dispersos de Judá [24].

No hemos agotado plenamente el análisis de los textos bíblicos relativos a nuestro objeto. Lo dicho hasta aquí demuestra, a lo menos con suma probabilidad, que nuestras islas estaban en la mente de los grandes profetas de Israel por su unión con Fenicia, cuya ruina y castigo anunciaron, y asimismo en los vaticinios del futuro glorioso para Israel, como formando parte de un mundo lejano hasta donde había de llegar felizmente la palabra de Dios y la fuerza de su poder.

FRANCISCO PLANAS

Obispo de Ibiza

---

[24] En Is 20, 6 ocurre en singular el mismo vocablo *'î* con el sentido de «costa», cuyos habitantes son los Filisteos y otros pequeños estados de Palestina asociados a ellos (*tota terra palaestinensis:* KNABENBAUER 442), que confiaban en la ayuda de Egipto contra Asiria. En igual sentido debe tomarse en Jer 47, 4, si con las antiguas versiones se entiende la isla de Caftor como Capadocia. Hoy día, no obstante, se tiende a señalar como lugar de origen de los Filisteos la isla de Creta. No hacen a nuestro propósito Dan 11, 18 y Est 10, 1 que también hablan de islas o costas marítimas, ni tampoco Ez 39, 6.

Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam

PLAN

I.—Le livre des Rois.

1.° *Condamnation du schisme religieux.*
2.° *Distinction de la sécession politique et du schisme religieux.*
3.° *Action providentielle en faveur d'Israël.*
4.° *Fautes et salut de Juda.*

II.—Les autres livres bibliques.

1.° *Le livre des chroniques; Tobie, Ben Sirah.*
2.° *Les prophètes.*
3.° *La compilation finale des livres sacrés.*

Conclusion.

Plus systématiquement que divers auteurs plus anciens, des exégètes ou théologiens récents [1] ont étudié le schisme dont parle le livre des Rois, avec le propos parfois explicite d'y trouver des enseignements sur les divisions entre chrétiens. Mais cet intérêt si évident a peut-être limité quelque peu l'investigation aux aspects où l'on apercevait immédiatement la possibilité d'un parallèle entre l'histoire d'Israël et celle de l'Eglise. Le présent article se propose seulement d'inventorier le plus complètement possible le donné biblique, laissant à une étape ultérieure de la réflexion chrétienne la tâche des applications actuelles.

Les auteurs inspirés ont porté deux sortes de jugements sur le schisme de Jéroboam: l'un, plus explicite, est une condamnation sévère; l'autre, plus implicite, semble le tenir pour négligeable. Le

[1] Sur les uns et les autres voir la bibliographie donnée à la fin de cet article.

livre des Rois, qui à première vue représente au mieux la première catégorie, unit cependant les deux appréciations. Tout en réprouvant durement les mesures visant à la séparation religieuse d'avec Jérusalem, il raconte longuement l'action déployée en faveur de l'Israël septentrional par de nombreux prophètes, parmi lesquels Elie et Elisée. Comme souvent dans la Bible, nous sommes en présence d'une tension entre deux attitudes, et, si nous voulons essayer de comprendre toute la grandeur des pensées divines, il faut porter notre attention successivement sur ces deux séries de jugements concernant le schisme. C'est ce qui sera tenté ici, en commençant par le livre des Rois, qui fournit les données les plus riches, et en glanant ensuite dans les autres écrits ce qui peut compléter les premiers résultats obtenus.

I.—Le livre des Rois

Le livre des Rois est celui qui présente la vue la plus complète du schisme, non seulement dans son origine première, mais dans sa continuation. Il retrace, en effet, l'histoire simultanée des deux royaumes d'Israël et de Juda, en donnant la double série des rois, alors que le livre des Chroniques se borne en principe à la dynastie de David et ne mentionne qu'à l'occasion les souverains du Nord.

1.° *Condamnation du schisme religieux.*

La condamnation de Jéroboam est on ne peut plus nette. Le nouveau roi, à qui ont été faites des promesses prophétiques d'une maison stable, semblable à celle de David, en cas de fidélité (1 Rois 11, 38), craint cependant que les tribus qui l'ont acclamé ne retournent à leur premier seigneur et il veut consolider la sécession politique par une séparation religieuse (1 Rois 12, 26-27). Il décide donc de supprimer les pélerinages de ses sujets à Jérusalem, où l'arche d'alliance, relique de l'époque antérieure à la monarchie, était le lieu de rendez-vous des tribus. En rapportant ce dessein, le récit semble vouloir blâmer tacitement un manque de foi. La ville de David, en devenant le siège de l'arche (2 Sam 6), avait remplacé les bourgs de Silo et de Béthel dans leur rôle de centre de la confédération sacrale d'Israël [2]. Elle sera désormais concurrencée par les deux anciens sanctuaires de Béthel et Dan, dont la splendeur va être ravivée de par la volonté royale. Respectivement aux limites sud et nord du territoire, ces deux localités devaient attirer les pélerins et les détourner de Jérusalem.

---

[2] On peut voir sur ce point M. Noth, *Jerusalem und die israelitische Tradition*, dans *Oudt. Studien*, 8 (1950) 18-46, reimprimé dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1957, pp. 172-187.

En même temps le roi installe en chacune d'elles l'image d'un taureau. La statue, de bois ou de métal, plaquée d'or, était peut-être considérée seulement comme la monture du Dieu invisible; mais le peuple pouvait facilement être tenté d'y voir la représentation de Iahweh lui-même. Le Dieu saint de l'alliance était ravalé au niveau des divinités naturistes, dont on attendait la fécondité du sol et des troupeaux.

Il y aurait un peu d'anachronisme à penser que ces mesures royales allaient contre des lois universellement reconnues et observées. L'unité de sanctuaire concernait le lieu de rassemblement des douze tribus et n'excluait pas des lieux saints plus facilement accessibles à une clientèle restreinte. Divers récits nous montrent que des images cultuelles existaient à la période des juges et des premiers rois (Jug 8, 27; 18, 30-31; 1 Sam 19, 13). Mais Jéroboam poursuivait un but séparatiste, qui suffisait à vicier son œuvre. Quoi qu'il en soit, il ne réussit pas à entraîner l'adhésion de tous ses sujets. Il dut installer des prêtres n'appartenant pas à la tribu de Lévi, celle-ci ayant probablement refusé les fonctions qui lui étaient offertes [3].

A cette réprobation tacite, un homme de Dieu, venu de Juda, joignit une protestation éclatante. Au moment où le roi sacrifiait à Béthel sur l'autel qu'il avait élevé, le messager divin lança une malédiction. L'autel se fendit et la main du roi fut momentanément paralysée. Malgré les prières et les promesses royales, l'homme de Dieu ne consentit pas à recevoir l'hospitalité et refusa d'abord toute marque de fraternité de la part de ceux qui venaient de manifester leur intention de se tenir à l'écart de Juda. Plus tard, il contrevint à l'ordre divin qu'il avait reçu, en cédant aux instances mensongères d'un prophète de Béthel; mais le châtiment qui sanctionna bientôt cette désobéissance, manifesta la vérité de la parole prononcée contre l'autel. En relatant cet épisode (1 Rois 13), le rédacteur final du livre a certainement voulu faire connaître sa propre réprobation du schisme [4].

Ahias de Silo, celui qui avait annoncé au jeune Jéroboam son élévation future, condamna lui aussi les mesures schismatiques, dans les quelles il vit une pure idolâtrie. Les taureaux d'or sont d'autres dieux, des idoles fondues qui ne peuvent qu'irriter Iahweh. Même s'il y a quelque anachronisme dans la lettre des reproches attribués au vieux prophète, la danger constitué par l'image cultuelle est noté avec justesse. La réprobation passe ensuite à la menace. Jéroboam, en dépit de ses calculs, ne conservera pas la royauté; sa maison sera détruite. Bien

---

[3] Sur le détail des mesures religieuses de Jéroboam voir R. DE VAUX, *Le schisme religieux de Jéroboam Ier*, dans «Angelicum» 20 (1943) 77-91. L'article ne s'attache pas au jugement porté sur le schisme.

[4] K. Barth s'est particulièrement intéressé à cet épisode; voir Bibliographie.

plus, Israël sera un jour arraché de sa terre et déporté au delà du fleuve à cause de son infidélité (1 Rois 14, 7-16). Cet oracle impitoyable donne le ton de toute une série de textes dans la suite du livre.

Avec une insistance douloureuse, les notices consacrées aux rois d'Israël rapellent l'obstination de chacun à suivre l'exemple déplorable de Jéroboam. Finalement, une méditation rétrospective suggère que ce péché, mentionné en dernier lieu, fut la cause déterminante d'une avalanche d'infidélités religieuses, aboutissant à la prise de Samarie, à la fin du royaume schismatique et à la captivité du peuple idolâtre (2 Rois 17, 20-23). La place donnée au rappel de ce seul fait précis parmi des griefs généraux donne l'impression qu'un enchaînement inévitable devait conduire du schisme religieux à la ruine totale de la déportation.

La condamnation est donc sévère, insistante, et, à ne lire que les textes brièvement analysés ci-dessus, donne l'impression que le schisme religieux a non seulement séparé Israël de Jérusalem, résidence de l'arche, mais l'a totalement séparé de Iahweh, ne lui laissant d'autre possibilité qu'une pitoyable déformation de la religion légitime. Cependant toute une ensemble d'autres textes rend un témoignage notablement différent.

2.° *Distinction de la sécession politique et du schisme religieux* [5].

Grâce aux récits relatifs aux prophètes Ahias de Silo et Shemaya, le livre des Rois distingue avec toute la clarté désirable la sécession politique et le schisme religieux. La première n'était guère qu'un retour à l'état de choses antérieur à la royauté. Les tribus unies dans une ligue sacrale, ou amphictyonie, reconnaisaient le même Dieu, la même loi, se rassemblaient à un sanctuaire commun, mais gardaient leur autonomie en matière profane et avaient beaucoup de peine à agir en commun: il fallait pour cela un danger exceptionnel. Juda, dans une position excentrique, séparé des tribus centrales par l'enclave de Jérusalem, restée cananéenne, était très particulariste. Le cantique de Débora (Jug 5), passant en revue les tribus et clans d'Israël, ne le mentionne même pas, ne fût-ce que pour le blâmer d'être resté à l'écart. Même sous le règne de David et Salomon, Israël et Juda forment deux grandeurs distinctes, unies sous un même souverain, mais non confondues dans un même système administratif. La séparation politique de ces deux groupes de population ne signifiait pas automatiquement leur division religieuse. Elle n'était qu'une humiliation pour un régime qui, avec Salomon, ne s'était pas assez

---

[5] M. Noth, dans l'article cité plus haut, n. 2, a attiré l'attention sur ce point; voir pp. 34-35 ou 178.

montré soucieux des intérêts communs et même avait trahi la cause nationale par le culte rendu à des dieux étrangers (1 Rois 11, 11-13. 33). En ce sens, la sécession des dix tribus du Nord est présentée comme voulue de Dieu et approuvée par les prophètes Ahias, qui la prédit (1 Rois 11, 30-39), et Shemaya, qui détourne de la combattre par la force (1 Rois 12, 22-24). Elle constituait pour le pouvoir royal un rappel de ses responsabilités. Par l'affaiblissement militaire qu'elle entraînait, elle freinait le développement du peuple élu dans une direction profane étrangère à sa vocation.

Elle avait même l'avantage de constituer une étape vers la distinction des institutions religieuses et politiques, pratiquement à peu près confondues jusque là, soit par l'absence presque complète d'une autorité politique au sein de la ligue sacrale, soit par l'étroite dépendance des choses cultuelles à l'égard du pouvoir royal sous David et Salomon. La sécession préludait de loin à ce que sera la situation d'Israël dans la Diaspora. Sur le moment on ne voyait pas si loin, naturellement. Mais on comprenait que, malgré l'appartenance à des royaumes distincts, les Israélites du Nord et du Sud restaient frères et devaient se traiter comme tels. C'est pourquoi Shemaya détourne Roboam d'essayer de rétablir l'unité par une guerre.

On a voulu parfois rattacher à la sécession politique l'option entre deux systèmes opposés de désignation du roi. En Israël le choix aurait dû être renouvelé chaque fois par l'onction prophétique et l'acclamation populaire d'un chef qui fait aussitôt ses preuves par un coup d'éclat; en Juda la transmission du pouvoir se serait faite régulièrement par un principe héréditaire reconnu [6]. Les choses ne semblent pas avoir eu la rigidité qu'on leur prête. Dès l'époque des Juges on voit

---

[6] Cette distinction entre Israël et Juda dans les règles de collation du pouvoir royal a été défendue par A. ALT, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda*, dans Vetus Testamentum 1 (1951) 2-22, réimprimé dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, 1953, pp. 116-153. R. DE VAUX s'y rallie dans *Les institutions de l'Ancien Testament*, 1958, pp. 149-151. Récement G. BUCCELLATI a critiqué la position d'A. Alt et montré que le principe de succession héréditaire était déjà actif à l'époque des Juges et de Saül: *Da Saul a David*, dans Bibbia e Oriente 1 (1959) 99-128. Il semble avoir rejeté à bon droit une opposition trop systématique. Mais il serait hors de propos de discuter ici cette question de fait. Dans un domaine très voisin, G. FOHRER s'est efforcé de montrer que la royauté israélite comportait normalement un pacte entre le roi et ses sujets, définissant les droits et les devoirs respectifs de chacun, et que ce pacte a été souvent négligé (déjà lors du couronnement de Salomon) ou refusé (Roboam) en Juda et plus régulièrement pratiqué en Israël du Nord: *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel*, dans Zeits. Altt. Wiss. 71 (1959) 1-22. Le fait est assez plausible, mais il est plutôt reconstitué à partir d'indices ténus, qu'attesté expressément. Mais on peut admettre que la royaume du Nord a gardé des formes plus démocratiques, alors que la dynastie de Juda versait plus facilement dans l'absolutisme avec tous ses dangers (cf. Is 7, 13).

poindre la tendance à la succession dynastique, contrebalancée par d'autres facteurs. En admettant même que, de fait, Israël ait répugné à un fonctionnement incontrôlé du principe héréditaire, les auteurs bibliques n'ont pas attaché d'importance religieuse à cet état d'esprit. L'oracle qui désigne Jéroboam comme roi nouveau contient la promesse d'une dynastie semblable à celle de David en cas de fidélité (1 Rois 11, 38), et Jéhu reçoit une même promesse pour quatre générations en récompense de l'œuvre de justice accomplie. Même si on considère ces clauses comme un remplissage rédactionnel, reflétant la mentalité des milieux judéens et non pas israélites, il en résulterait que pour l'auteur biblique la différence entre les deux royaumes, du point de vue religieux qui l'intéresse, n'a pas consisté dans le mode de succession.

Il n'y a donc pas à s'attacher particulièrement à ce contraste dans la désignation du roi pour apprécier les valeurs complémentaires possédées respectivement par les deux fractions du peuple [7]. Bien plus, c'est exclusivement sous les deux seules dynasties ayant régné en Israël, celles d'Omri et de Jéhu, que le livre des Rois a mentionné l'activité de prophètes favorables à ce royaume.

3.° *Providence divine à l'égard d'Israël.*

Sous les deux dynasties d'Omri et de Jéhu se produisent en faveur du royaume septentrional de nombreuses interventions prophétiques, racontées longuement par le livre des Rois, qui n'offre rien de comparable au sujet de Juda, jusqu'à l'action d'Isaïe, sous le règne d'Ezéchias, après la destruction de Samarie. C'est donc dans la portion schismatique du peuple que le prophétisme a connu sa première grande floraison, avant de se limiter par force à la portion fidèle à Jérusalem et à la lignée de David.

Il est remarquable que les prophètes, parlant tantôt pour blâmer et menacer, tantôt pour encourager et promettre, ne font aucune allusion au schisme, ni au culte à images de Dan et de Béthel. A

---

[7] Peut-être le contraste entre l'institution et l'événement développé à propos de Juda et d'Israël par J. L. Leuba et Y. M. J. Congar (voir la bibliographie) est-il inspiré secrètement par le désir de trouver une donnée biblique immédiatement transposable au contraste entre le catholicisme institutionnel et le protestantisme charismatique. On peut citer avec W. Vischer (p. 468; tr. fr.: pp. 520-521) et Y. M. J. Congar (p. 188) le fait qu'en Israël le prophète Elie rétablit le culte de Iahweh en détruisant le culte de Baal, tandis qu'en Juda le grand prêtre Yehoyada rétablit la dynastie davidique en exécutant l'usurpatrice Athalie. Ceci est vrai; mais il ne faut pas trop généraliser.

leurs yeux, Iahweh est le Dieu d'Israël et il est normal qu'il prenne part à la guerre nationale contre les Araméens: mais leur attitude indépendante montre clairement qu'ils ne sont pas les adulateurs intéressés du pouvoir royal ou les porte-parole d'un nationalisme étroit, ils sont les témoins du Dieu vivant. Ainsi agissent des prophètes anonymes (1 Rois 20), Michée ben Yimla, qui essaie en dernière heure de détromper Achab (1 Rois 22), Elisée (2 Rois 6, 8 - 7, 20; 13, 14-19), Jonas (2 Rois 14, 25-27). Il y a un Dieu en Israël (2 Rois 1, 3); il y a un prophète en Israël (2 Rois 5, 8). Loin que les Israélites doivent aller consulter les oracles des dieux voisins, ce sont les étrangers qui peuvent venir consulter et implorer le Dieu d'Israël. Avec Elie et Elisée se manifeste une activité prophétique missionnaire qui constitue quelque chose d'à peu près unique dans l'Ancien Testament. C'est encore à un prophéte du Nord que s'est attaché la tradition d'une prédication aux Ninivites, celle de Jonas, mentionné par ailleurs dans le livre des Rois comme annonciateur d'une délivrance nationale (2 Rois 14, 25) [8].

Elie, le plus prestigieux des prophètes, agit en Israël. Il annonce le début et la fin d'une sècheresse et d'une famine, châtiments divins de l'infidélité religieuse. C'est lui qui provoque sur le mont Carmel la grande assemblée où le roi et le peuple choisiront solennellement entre le Dieu national, Iahweh, et l'étranger, Baal. Il relève l'autel détruit et pour cela «prend douze pierres, selon le nombre de tribus des fils de Jacob, à qui Dieu s'était adressé en disant: ton nom sera Israël» (1 Rois 18, 31). Le prophète se réclame donc des traditions nationales anciennes. Il semble ignorer le schisme, car il n'appelle pas à rétablir l'unité avec Jérusalem [9]. Le narrateur en employant le nom de Jacob à cotè de celui d'Israël, qui avait pris une signification politique restreinte, montre que les tribus du sud ne sont pas en dehors de la

---

[8] Les épisodes d'Elie envoyé à la veuve de Sarepta, près de Sidon, ou d'Elisée guérissant Naaman le Syrien seront rappelés par Jésus pour en tirer un argument condamnant l'incrédulité de ses compatriotes de Nazareth (Luc 4, 24-27). On peut légitimement supposer qu'au delà de cette première application est sous-entendue l'idée universaliste: «le royaume de Dieu vous sera enlevé et donné à un peuple qui en produira les fruits» (Mat 21, 43). Dans une autre circonstance Jésus rapproche la mission de Jonas aux Ninivites et la visite de la reine de Saba pour entendre la sagesse de Salomon (Mat 12, 41-42 = Luc 11, 31-32). Sur quatre cas de rapports avec des étrangers trois se rapportent à Israël, un à Juda; seul Israël fournit des prophètes missionnaires.

[9] J. H. NEWMAN (voir la bibliographie) a insisté sur ce fait, dont il propose dubitativement plusieurs explications: impossibilité pour un peuple de revenir sur le passé, perversité de Juda dont le contact n'aurait pas été salutaire à Israël, nécessité de procéder par étapes et d'extirper d'abord pleinement le péché d'Achab, avant de songer à celui de Jéroboam. Voir pp. 422-423.

perspective du champion de Iahweh. Et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël lui répond en envoyant le feu du ciel [10].

Poursuivi par la haine de Jézabel, femme d'Achab, Elie se réfugie en Juda; il pousse plus loin sa route, jusqu'à la montagne de Dieu, l'Horeb, où Iahweh se manifeste à lui comme il l'avait fait en faveur de Moïse. La parole divine lui impose diverses missions, qui ne sont pas sans un aspect menaçant. Mais, en même temps, plaidant pour ainsi dire contre les plaintes poussées par le prophète, elle rend témoignage à la fidélité des sept mille qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal. Ainsi Elie reste en continuité avec le passé le plus vénérable de la tradition religieuse et il est mis en garde contre une appréciation trop pessimiste de la situation actuelle de son peuple: il reste encore des fidèles.

Même quand les prophètes menacent inconditionnellement, il n'est pas exclu qu'ils provoquent le repentir du coupable et l'adoucissement de la sentence divine. La condamnation lancée par Elie contre Achab est comparable à celle que lancera plus tard Jérémie contre le roi de Juda, Joakim (1 Rois, 21, 19; Jer 22, 13-19), mais elle a agi immédiatement sur celui qu'elle visait. Le nouveau délai accordé par la patience divine est semblable à celui qui sera accordé plus tard à Josias (2 Rois 22, 19-20). En ces oracles ne se manifeste aucune différence entre Israël et Juda. Même la réponse cassante d'Elisée au roi d'Israël, Joram, qui l'interroge au cours d'une expédition militaire, semble ne faire allusion qu'à l'idolâtrie de la famille d'Achab et à la troupe de prophètes mercenaires qu'elle avait constituée, mais non pas au schisme religieux. En cette circonstance l'oracle rendu par le prophète en considération du roi de Juda profite également au roi d'Israël, d'abord repoussé (2 Rois 3).

En dehors des récits mettant en scène des prophètes, le livre de Rois contient quelques brèves remarques sur les heurs et malheurs de la maison de Jéhu. Le fondateur lui-même est loué de son zèle à détruire la descendance d'Achab et le culte de Baal. Mais il est blâmé de son attachement au péché de Jéroboam (2 Rois 10, 28-31). Par sa

---

[10] Pour les circonstances historiques de cet événement on peut voir A. Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel*, dans *Festschrift Georg Beer*, 1935, pp. 1-18, réimprimé dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, 1953, pp. 135-149. Il est vraisemblable, d'après lui, que David avait élévé un autel de Iahweh sur le Carmel, récemment incorporé à son royaume, sans éliminer le culte ancien de Baal. Le territoire serait ultérieurement retombé dans le domaine de Tyr et réannexé par Israël au temps d'Achab. Il était alors normal que le culte de Iahweh y soit rétabli; Elie aurait profité de la circonstance pour donner à un acte quasi administratif le caractère d'un choix décisif.

place la notice qui suit suggère que les pertes de territoire en Transjordane sont un châtiment divin (2 Rois 10, 32-33). La colère de Iahweh se prolonge pendant le règne de Joachaz, fils de Jéhu, mais se relâche de sa rigueur à cause des prières du roi (2 Rois 13, 3-7). Sous le règne de Joas, indépendamment de la prédiction faite par Elisée (2 Rois 13, 14-19), le texte mentionne comment Iahweh prit son peuple en pitié à cause de l'alliance avec les patriarches, qui joue ici le même rôle apaisant que l'alliance avec David pour les rois de Juda (2 Rois 13, 23; cf. 1 Rois 15, 4; 2 Rois 8, 19). Sous Jéroboam II Iahweh délivre de nouveau son peuple, conformément à l'annonce du prophète Jonas (2 Rois 14, 25-27). Cet ensemble de notations montre bien que le royaume du Nord est encore le peuple de Dieu, et l'objet de ses exigences comme de sa sollicitude.

4.° *Fautes et salut de Juda.*

A coté des pages exposant l'action providentielle en faveur d'Israël, au moyen des prophètes, d'autres condamnent sévèrement Juda. Ceci achève d'établir une équivalence presque totale entre les deux royaumes.

La rupture a procédé de torts des deux cotés. La scission politique a été provoquée lointainement par l'idolâtrie de Salomon (1 Rois 11, 11.33) et prochainement par la morgue insolente de Roboam à l'égard des justes revendications du peuple (1 Rois 12, 13-15). Si Juda n'a pas eu de responsabilités directes dans le schisme religieux, il est loin d'avoir été sans reproches par la suite. Les notices concernant les rois du Sud mentionnent souvent leurs fautes personnelles et toujours les abus cultuels du peuple. Finalement dans les considérations sur le sort de Samarie, l'auteur prélude à la ruine de Jérusalem en disant: «Juda aussi n'observa pas les commandements de Iahweh, son Dieu, et suivit les coutumes qu'Israël avait établies» (2 Rois 17, 19). Et quand les crimes de Manassé ont rendu le châtiment inévitable, c'est la destruction de la maison d'Achab qui sert de terme de comparaison aux oracles de menaces contre le roi et Jérusalem (2 Rois 21, 12-15).

Néammoins la coupure du peuple en deux tronçons ne doit pas être définitive. Lors de la rupture, la tribu de Benjamin, qui aurait dû se rattacher au groupe d'Israël, était restée unie à Juda et fidèle à la lignée de David. Il y avait là une mitigation du châtiment mérité par Salomon, en considération de son père, David, et en même temps une promesse d'avenir. L'attachement de Benjamin à la dynastie judéenne attestait que celle-ci n'était pas confinée dans sa tribu d'origine. David aurait toujours à Jérusalem une «lampe» (selon l'interprétation ordinaire), comme la maison pendant le repos de la nuit garde une lampe allumée, signe de la présence de ses habitants, qui

ne l'ont pas abandonnée [11]. Le territoire de Benjamin protègerait la ville de Jérusalem, capitale politique et religieuse. Tout Israël manifesterait par Benjamin ses prétentions sur Jérusalem. Et l'autorité exercée sur cette tribu par les successeurs de David montrerait qu'ils n'abandonnaient pas leurs prétentions sur la totalité du peuple. Cette promesse prophétique est rappelée en propres termes à une période particulièrement sombre de l'histoire judéenne, a propos du roi Joram, époux d'Athalie, la fille d'Achab, et imitateur des crimes de sa nouvelle famille (2 Rois 8, 19).

Il y a probablement aussi une intention de rappeler cette même espérance dans l'épilogue du livre des Rois, au moment où la destruction de Jérusalem et la déportation du peuple sont consommées. Alors que les familles régnantes d'Israël avaient toujours été exterminées sans quartier, le malheureux Joachin, le roi captif, reçoit des marques de bienveillance de la part d'Avil-Marduk, roi de Babylone. Ce relèvement inespéré permettait d'escompter que l'abaissement d'alors ne durerait pas toujours. Discrètement le livre historique se fait l'écho du messianisme davidique des prophètes.

Les autres livres bibliques n'ont pas présenté une vue aussi détaillée du schisme en son déroulement de fait, ni porté sur lui une appréciation aussi attentive à tous les aspects de cet événement complexe. Il n'est pas inutile toutefois de recueillir leur apport, qui montre l'unité profonde des différents écrivains inspirés.

II.—Les autres livres bibliques

1.° *Le livres des Chroniques.*

Le livre des Chroniques a fait beaucoup moins de place à la division d'Israël que le livre des Rois. Pour lui la dynastie de David est la seule légitime et la seule qui mérite d'être nommée. La liste des rois d'Israël ne vient pas s'intercaler régulièrement dans celle des rois de Juda: aussi l'auteur n'a-t-il pas l'occasion de revenir sans cesse à la charge contre les péchés de Jéroboam; il n'a pas non plus mentionné de nombreuses interventions divines en faveur du royaume septentrional.

---

[11] Pour cette image, cf. 2 Sam 21, 17; Job 18, 6; 21, 17; Ps 18, 29; Prov 13, 9; 20, 20. D'après M. Noth (p. 179 de l'article cité plus haut n. 2), le mot signifierait ici (1 Rois 11, 36; 15, 4; 2 Rois 8, 19), avec son orthographe particulière, non pas lampe, mais champ nouvellement défriché, gage d'un prochain accroissement de richesse. W. Vischer (t. II, pp. 341 et 348-350; éd. française, t. II, pp. 379-380 et 388-390) et J. L. Leuba (pp. 185-186; voir bibliographie) ont mis en lumière la signification de Benjamin dans le schisme.

Pour les origines du schisme, l'auteur n'a pas rapporté la menace divine adressée à Salomon (1 Rois 11, 11-13), ni la prophétie d'Ahias de Silo, adressée à Jéroboam (1 Rois 11, 26-40); il s'est contenté d'une allusion rétrospective (2 Chr 10, 15), après avoir raconté l'assemblée de Sichem, et il a ensuite reproduit l'intervention du prophète Shemaya prévenant la lutte fratricide entre l'armée de Roboam et les tribus dissidentes (2 Chr 10,1-11,4 = 1 Rois 12). Cela met en lumière les responsabilités prochaines de Juda dans la sécession politique, approuvée de Dieu: la dureté d'un jeune roi a provoqué la rupture, sans qu'il soit question de l'idolâtrie de Salomon. Les Chroniques omettent la description détaillée des mesures religieuses schismatiques de Jéroboam (1 Rois 12, 26-33) et n'y font qu'une brève allusion à propos des lévites qui vinrent s'établir à Jérusalem (2 Chr 11, 13-15). Le royaume du Sud ne comprend plus que Juda et Benjamin (2 Chr 11, 1.3.12.23). Ainsi sont marquées les fidélités aux institutions légitimes.

La condamnation de l'autel de Béthel par l'homme de Dieu venu de Juda (1 Rois 13) est remplacée par un discours du roi judéen Abiyya, réprouvant les innovations cultuelles sacrilèges, qu'il décrit de manière sarcastique et auxquelles il oppose le culte régulier du temple (2 Chr 13, 4-12). Le chroniqueur a donc fait, mais avec moins d'insistance que le livre des Rois, la distinction entre la sécession politique, voulue de Dieu, et le schisme religieux, clairement condamné. Si le discours d'Abiyya semble mettre sur le même plan la rébellion contre la royauté des fils de David et les abominations cultuelles, c'est que pour le livre des Chroniques David a été avant tout l'ordonnateur du service sacré et que ses successeurs le restent après lui. Mais cela ne signifie que la différence de jugement entre le coté politique et le coté religieux de la division d'Israël soit effacée.

A l'occasion le livre signale ce qu'il y a de bon dans le royaume du Nord. La présence de Josaphat, roi de Juda, lui a permis de raconter l'intervention du prophète Michée ben Yimla auprès d'Achab, où se manifestait la volonté de Iahweh d'éclairer le roi d'Israël, fût-ce à la dernière heure (2 Chr 18 = 1 Rois 22). Le chroniqueur est le seul à nous faire connaître le prophète de Samarie, Oded, qui intercède auprès de ses compatriotes en faveur des prisonniers judéens et provoque dans le royaume du Nord la manifestation de louables sentiments de repentir et de fraternité (2 Chr 28, 9-15). Il ne fait ensuite qu'une brève allusion à la ruine de Samarie et à la déportation des habitants, non pas dans le cours du récit direct, mais dans un appel du roi judéen Ezéchias, qui présente la catastrophe comme n'ayant rien de définitif et laissant place à la conversion et à la restauration (2 Chr 30, 6-9). On peut donc conclure que le livre des Chroniques présente le même jugement équilibré que le livre des Rois: malgré la

coupable initiative du schisme, le lien n'est pas rompu entre Iahweh et les tribus du Nord.

On peut ici mentionner le livre de Tobie, de date tardive, où quelques données dispersées recouvrent à peu près celles développées plus largement ailleurs. Tobie est un Israélite resté seul fidèle au temple de Jérusalem au milieu de l'abandon général provoqué par Jéroboam (1, 4-6). La captivité d'Israël (3, 3-5; 13, 3-5) et celle de Jérusalem (13, 9; 14, 4) ont été provoquées par leurs péchés. Mais tous les Israélites reviendront dans leur terre et se réuniront à Jérusalem, dont la splendeur nouvelle éclipsera l'ancienne (13, 16-17; 14, 5-7), ce qui sera la prélude à la conversion des peuples païens (13, 11; 14, 6).

Un autre deutéro-canonique, Ben Sirah suit de très près le récit des Rois. La sensualité de Salomon, la sottise de Roboam déclanchent la révolte politique. Jéroboam prend l'initiative du péché qui finalement provoque l'exil. Mais entre le début et la fin de cette histoire catastrophique se place l'action d'Elie et d'Elisée, impuissante toutefois à entraîner la conversion du peuple infidele (Sir 47,1-48,16). Juda, coupable lui aussi, a subi finalement le même sort qu'Israël, mais l'alliance divine reste ferment attachée à la race de David (Sir 49, 4-6; 47, 11.22; 51, 12 h: texte hébreu). Et l'ancien espoir d'une réunion des tribus autour de Sion reste vivant (36, 10-15).

2.° *Les prophètes* [12].

Si maintenant on parcourt les livres prophétiques, on constate avec surprise combien y tient peu de place la condamnation du schisme. La dualité d'Israël et de Juda est acceptée comme une donnée de fait sur les origines de laquelle on ne s'interroge guère. Les deux royaumes sont tous deux objets du jugement et de la miséricorde de Dieu.

Amos, un berger de Téqoa, au sud de Bethléem, s'en prend à Israël. Par sa bouche «Iahweh rugit de Sion, de Jérusalem il fait entendre sa voix» (1, 2). Le prophète vient à Béthel, siège d'un temple royal, et annonce la disparition violente de la maison de Jéroboam II, dernier héritier notable de la dynastie de Jéhu (7, 9). Les sanctuaires d'Israël seront détruits et, en particulier, l'autel de Béthel (3, 14; 9, 1), sur lequel s'était déroulé l'acte manifestant la rupture voulue avec Juda (1 Rois 13, 1). Mais Amos ne fait pas expressément allusion

[12] Il serait hors de propos ici d'entrer dans la discussion sur l'authenticité littéraire de plusieurs textes qui vont être mentionnés. En particulier les attestations du messianisme davidique sont parfois considérées comme des additions postérieures. A les supposer tardifs ces textes manifestent du moins dans quelle perspective les derniers rédacteurs inspirés ont replacé le message personel des prophètes.

à ce fait. Il stigmatise Juda aussi bien qu'Israël (2, 4-16). Ses menaces atteignent les riches voluptueux de Sion comme ceux de Samarie (6, 1). Bersabée, un lieu saint de Juda auquel s'attachait le souvenir des patriarches, est réprouvé tout autant que Dan, Béthel, Gilgal et Samarie, placés sur le territoire du royaume du Nord (5, 5; 8, 14). Il est remarquable qu'au moment où il rejette tous ces sanctuaires et il invite à rechercher Iahweh (5, 4), Amos n'ajoute pas que c'est à Jérusalem qu'on le trouvera. La conversion, la recherche du bien, peuvent seules sauver le reste de Joseph (5, 14-15). Cependant le recueil se termine sur une espérance en la restauration de la hutte de David, actuellement écroulée: le pouvoir royal, amoindri, récupèrera ses anciennes possession extérieures (9, 11-12), ce qui laisse supposer, sans le dire, que les douze tribus seront à nouveau réunies sous la même autorité. L'appel à la conversion, qui ne semble pas au prophète avoir beaucoup de chances d'être entendu présentement, ne restera pas vain pour toujours.

Osée prophétise lui aussi pour le royaume du Nord, dont il est originaire selon toute probabilité. Il est chargé d'annoncer à sa patrie la ruine prochaine. Parmi les prophètes il est le premier (mis à part l'oracle d'Ahias de Silo, 1 Rois 14, 9), à condamner les images de taureaux érigées officiellement dans les sanctuaires d'Israël (8, 5; 10, 5; 13, 2). Mais il n'en profite pas pour rappeler l'histoire du schisme. Et ce n'est pas non plus à la prise du pouvoir par Jéroboam qu'il pense, quand il reproche à ses compatriotes d'avoir fait des rois sans l'aveu de Iahweh (8, 4). L'expression est trop vague pour se rapporter indubitablement à l'origine du royaume d'Israël, mais doit viser soit les premières origines de la royauté sous Samuel (1 Sam 8, 7; cf. Os 9, 15), soit plutôt aux nombreuses révolutions qui marquèrent la fin de Samarie. Le silence d'Osée relatif à la sécession et au schisme est d'autant plus remarquable qu'il y a de nombreuses allusions au passé du peuple: la vie de Jacob (12, 3-5.13), la sortie d'Egypte (11, 1; 12, 10.14), le séjour au désert et l'épisode de Baal-Péor (9, 10), le crime de Gibéa (9, 9; 10, 9), la prépondérance passée d'Ephraïm (13, 1). Outre les passages parlant clairement des taureaux d'or, quelques textes réprouvent les idoles et pourraient se rapporter à des dieux étrangers (4, 17; 14, 4.9). Enfin le culte de Baal est nommé plusieurs fois (2, 15; 11, 2.7; 13, 1). Le culte schismatique à images n'est pas le seul crime qui provoque la condamnation d'Israël. Certains oracles englobent Juda dans les mêmes reproches (5, 5-14; 6, 3; 8, 14). Mais parfois une certaine préférence pour Juda se manifeste (1, 7; 4, 15; 12, 1). Finalement Israël-Ephraïm sera sauvé (14, 2-9). Il cherchera Iahweh, son Dieu, et David, son roi (3, 5). Israël et Juda se réuniront et n'auront plus qu'un seul chef (2, 2). Cette perspective de messianisme davidique suppose tacitement que la séparation est un mal.

Pour Isaïe la division du peuple en deux royaumes a été un grand malheur. Mais le contexte où il en parle, la menace d'une attaque contre Jérusalem et la déposition du roi Achaz, ferait facilement supposer qu'il songeait non pas à une catastrophe atteignant gravement l'existence nationale, mais tout simplement à une déchéance politique de la dynastie. Celle-ci dans le passé a été insupportable aux hommes avec Salomon et Roboam et elle a provoqué la scission; elle se montre maintenant insupportable à Dieu même et elle s'entend dire en la personne d'Achaz: «Iahweh fera venir sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours tels qu'il n'en était pas venu de pareils depuis le jour où Ephraïm s'est séparé de Juda» (7,17). Mais le prophète ne semble pas attacher une signification religieuse très profonde à ce fait: les luttes qui opposent entre elles les tribus du Nord sont comparables à celles qui les opposent ensemble à Juda (9, 20). La répartition des tribus entre deux obédiences rivales ne les empêche pas d'appartenir à un même peuple. La situation du royaume qui a conservé le temple et la lignée de David n'est pas meilleure que celle du royaume voisin: Iahweh est «une pierre d'achoppement et un rocher qui fait tomber les deux maisons d'Israël» (8, 14). C'est le même nom qui désigne le Nord et le Sud. Cependant malgré la culpabilité de l'un et de l'autre, un espoir subsiste pour la souche de Jessé et pour le trône de David: un enfant qui va naître de la famille royale sera pour toutes les tribus, même celles de Galilée et de Transjordane le gage de la libération et de la justice (8, 23 - 9, 6; 11, 1-14).

Michée compare Samarie et Jérusalem comme représentant respectivement le comble des fautes d'Israël et de Juda (1, 5) et il annonce la destruction des deux capitales (1, 6; 3, 12). Quand il veut symboliser la culpabilité d'Israël, ce n'est pas le nom de Jéroboam qu'il choisit, mais ceux d'Omri et d'Achab, qui avaient favorisé le culte étranger de Baal (6, 16). Il exprime l'espérance que le roi futur naîtra de Juda et de Bethléem: c'est donc à la famille de David, originaire de Bethléem qu'il pense. Le roi judéen règnera sur Israël et par lui le peuple retrouvera son unité (5, 1-3).

Jérémie (3, 6-11) et Ezéchiel (23) comparent les deux royaumes à deux sœurs, épousées toutes deux par Iahweh. Ils les mettent sur le même plan. Bien loin de donner une préférence de principe à Juda, ils lui attribuent une plus grande culpabilité, car elle a été témoin des châtiments infligés à sa sœur et n'en a pas profité pour se repentir (cf. Ez 16, 52). Elle a prolongé plus longtemps son idolâtrie. Dans la peinture qu'ils font de ce passé d'infidélité les deux prophètes ne mentionnent pas le schisme et ne semblent pas, par conséquent, le considérer comme l'acte décisif qui aurait séparé Israël de Iahweh. Bien plus, Ezéchiel (23, 39) reproche aux deux sœurs de s'être adonnées simultanément à deux cultes incompatibles: le jour même où elles avaient immolé leurs enfants aux idoles, elles avaient l'effronterie

sacrilège d'entrer dans le temple de Iahweh. Ce grief semble supposer que certains sanctuaires du royaume de Samarie étaient des maisons de Iahweh et que cette qualité n'était pas réservée exclusivement au temple de Jérusalem. Quand Edom après la ruine de Juda, a prétendu s'emparer des deux peuples et des deux pays (Israël et Juda), il a commis une usurpation sacrilège sur les droits souverains de Iahweh, qui était là (Ez 35, 10). La présence divine est exprimée ici par des termes très proches de ceux employés pour la ville sainte restaurée après l'exil (Ez 48, 35). Dans le réquisitoire sévère adressé au peuple entier d'Israël, sans tenir compte du schisme, Ezéchiel reproche seulement à Israël entier son idolâtrie en Egypte ou dans le pays de la promesse (20). Jérémie reproche aux prophètes de Samarie de parler au nom de Baal et aux prophètes de Jérusalem de commetre des abominations morales (Jer 23, 13-14). Cependant l'espoir d'une conversion et d'une réunification sous l'autorité d'un roi davidique subsiste. Jérémie dans les ch. 30-31 s'adresse instamment et principalement à Ephraïm pour lui promettre le salut. Il se pourrait que les versets où il est fait mention de Juda spécialement et que le nom de Juda à coté de celui d'Israël soient des additions postérieures: Jérémie ou ses disciples auraient été amenés à élargir la perspective première et à envisager, au lieu d'un simple retour d'Ephraïm à Jérusalem et à David, un commun retour de l'exil des deux fractions également coupables (cf. aussi Jer 23, 5-6). Ezéchiel porte figurativement sur lui pendant un certain nombre de jours l'iniquité de la maison d'Israël, puis de la maison de Juda (4, 4-6). Il présage par un geste symbolique la réunion de Juda et de Joseph sous un seul prince, David (37, 15-28) et son livre se termine par le plan d'une nouvelle répartition du pays entre les douze tribus (48).

3.° *La compilation finale des livres sacrés* [13].

Le patrimoine des Ecritures inspirées s'est constitué par des apports venus du Nord aussi bien que du Sud. Les oracles d'Osée ont dû être recueillis là où ils avaient été prononcés, avant d'être incorporés dans le rouleau des Douze petits prophètes. Le dernier remaniement de certains livres s'est effectué dans des milieux judéens, mais il a reproduit sans guère les modifier des morceaux plus ou moins considérables venant du royaume d'Israël. Les plus évidents se trouvent

---

[13] Sur ce point on peut voir H. FREY (p. 14 et 18; voir bibliographie) qui place le processus dans la perspective d'ensemble du schisme; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, 1957, pp. 78-79; P. GRELOT (*La formation de l'Ancien Testament*, dans *Introduction à la Bible*, sous la direction d'A. ROBERT et A. FEUILLET, t. I, 1957, pp. 803-814), qui discute le détail littéraire.

dans le livre des Rois: le récit relatif à Ahias de Silo (1 Rois 11, 29-39; 14, 1-18), les souvenirs sur des prophètes anonymes sous Achab (1 Rois 20), la geste d'Elie et d'Elisée, l'histoire de l'avènement de Jéhu. Ces textes narratifs montrent l'action providentielle de Iahweh sur le royaume septentrional et ne peuvent guère avoir été composés ailleurs. Avec plus ou moins de certitude on a pensé que d'autres parties des livres canoniques proviennent également du Nord: les textes élohistes dans le Pentateuque, le Deutéronome [14], peut-être certains psaumes, puisqu'il y a dans le psautier une collection élohiste, présentant des doublets avec les psaumes iahwistes, ou encore certains proverbes, puisqu'il y a dans le livre des Proverbes deux collections attribuées à Salomon. Dans le détail il peut y avoir quelque hésitation dans la délimitation exacte des parties d'origine septentrionale et il serait hors de propos d'entrer ici dans une discussion. Mais on ne peut douter du fait, même si on ne peut préciser son ampleur. Les derniers rédacteurs inspirés ont donc estimé que des récits, des lois, des chants liturgiques ou des sentences, composés dans le royaume du Nord, contenaient la parole de Dieu et formaient un héritage que Juda devait pieusement recueillir. Il n'y a donc pas eu exclusive de principe, comme si le schisme avait dû vicier irrémédiablement tout ce qui s'était fait dans les lieux où il s'était développé. Dans ce domaine encore le témoignage des autres livres vient s'ajouter à celui du livre des Rois, qui demeure le plus éclatant.

Conclusion

Les livres bibliques ont condamné l'initiative schismatique de Jéroboam et la permanence pendant deux siècles de l'attitude dont il avait donné l'exemple. Ils ont montré aussi comment la séparation, outre son coté pervers de rupture volontaire, avait l'avantage de distinguer les institutions politiques, qui peuvent être multiples, et les institutions religieuses, qui doivent rester uniques pour toutes les tribus. Le courant de la vie populaire a été plus fort que les décisions des puissants: de même que les réformes cultuelles des rois de Juda n'arrivaient pas à extirper tous les usages païens, de même l'idolâtrie ou l'apostasie des rois d'Israël n'a pas supprimé la fidélité des sept mille qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal. Ce n'est pas simplement impuissance des souverains à diriger intégralement la pratique religieuse de leurs sujets. C'est fidélité de Dieu n'abandonant pas le peuple qu'il avait choisi, continuant à lui envoyer des prophètes pour

---

[14] On peut voir sur ce point A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomiums*, dans Kleine Schriften, t. II, 1953, pp. 250-275.

le blâmer et l'avertir, le frappant pour le guérir et allant jusqu'à le broyer par l'exil, pour que les parties comme pulvérisées puissent plus facilement s'agglutiner à nouveau. Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance (Rom 11, 29). Dans l'infidélité générale Juda est aussi coupable et même plus coupable qu'Israël. Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous (Rom 11, 32).

Il est toujours difficile de tirer de l'Ancien Testament des conclusions valables pour la vie chrétienne, parce que chaque donnée, simple partie d'un tout en croissance, ne peut servir à elle seule de norme à la conduite de fidèles ayant reçu la plénitude de la parole de Dieu. Il serait hors de propos ici de se demander qui actuellement correspond à Jérusalem, qui correspond à Samarie. Mais on peut estimer que la pensée biblique sur le schisme, avec la large base textuelle qui vient de lui être reconnue, légitime ce que l'on appelle de nos jours l'oécuménisme. Entre chrétiens désunis il ne suffit pas de croire qu'il y a dans chaque confession des âmes individuelles de bonne volonté; il faut admettre qu'il y a des communautés, qui, même séparées de l'unité de manière coupable à l'origine, restent des parties du peuple de Dieu, bénéficient de sa sollicitude providentielle, le connaissent et le servent et sont appelées à se rencontrer un jour dans l'unique troupeau. Nul orgueil n'a de place dans cette conviction, car tous sont sous le jugement de Dieu. Il y a plutôt à craindre que notre endurcissement ne provoque les catastrophes plus graves qui permettront seules la réunion espérée. Et il reste à adorer la sagesse et la miséricorde divines, dont les desseins dépassent de si loin les possibilités de notre prévoyance et de notre action.

A. M. Dubarle, O. P.

BIBLIOGRAPHIE

Je remercie mon confrère, le Père Y. M. J. Congar, à qui je dois les indications sur une partie des auteurs contemporains et sur la totalité des autres.

1.° Jusqu'au 20e siècle, il n'y a guère que des mentions rapides dans un contexte polémique. Les plus étrangers à cette tournure d'esprit générale sont Jean, abbé du Transtévère, et Newman.

Nicéphore, patriarche de Constantinople de 806 à 815, *Apologeticus* (contre les iconoclastes): PG 100, 565-568.

Humbert de Silva Candida (le cardinal qui déposa l'excommunication de 1054 à Constantinople), *Libri III adversus simoniacos*, l. III, c. 17. Dans

Monumenta Germaniae historica: Libelli de lite imperatorum et pontificum, t. I, pp. 219-220.

(ANONYME), *Epistola de sacramentis haereticorum*, dans *Monumenta Ger. his.: Libelli de lite*, t. III, pp. 14-16.

JOHANNES, abbas S. Mariae trans Tiberim; *De vera pace contra schisma sedis apostolicae*, ed. A. Wilmaert (*Lateranum, N. S.* IV, 2, 1938), pp. 9, 21, 33. Ouvrage datant de 1171, sur le schisme d'un antipape.

JOACHIM DE FLORE (1140-1202), *Tractatus super quatuor Evangelia*, ed. Bounaiuti, 1930, pp. 278-279. *De septem sigillis* (Tertium sigillum), texte dans «Rech. Théol. Anc. Méd.» 21 (1954), pp. 241-242.

INNOCENT III, lettre du 15 mai 1205 à l'empereur Baudouin: PL 215, 622-624.

GRÉGOIRE IX, lettre du 26 juillet 1232: *Fraternitatis tuae*, dans MANSI, *Sacrorum conciliorum... collectio*, t. 23, col. 59-62.

HUMBERT DE ROMANS, *Opusculum tripartitum*, édité anonymement dans E. BROWN, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, t. II, Londres, 1690, pp. 185, 215, 218. C'est un mémoire en vue du concile de Lyon de 1274.

PHILARÈTE DRODZOV, *Razgovory megdu ispytuiuchtchim i uvierrennym...* Petrograd, 1815, trad. grecque, Athènes 1843 (dialogue sur l'orthodoxie).

N. A. MURAVIEV, *Parole de l'Orthodoxie catholique au catholicisme romain*, Paris, 1853 (traduit du russe). Ces deux auteurs russes orthodoxes sont résumés par M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christ. Orientalium*, t. IV, pp. 305-308.

J. H. NEWMAN, *Sermons bearing on Subjects of the Day*, 1843. Sermon 24, Elijah the Prophet of the latter days.

2.° Auteurs contemporains. La considération du sujet est beaucoup plus complète et ne vise pas à la polémique. Mais plusieurs exposés cherchent expressément à tirer des applications oécuméniques.

L. CHEMINANT, *Le royaume d'Israël* (*Témoins de Dieu*, 9), 1947.

Y. M. J. CONGAR, *Considérations sur le schisme d'Israël dans la perspective des divisions chrétiennes*, dans «Proche-Orient chrétien», 1 (1951), 171-191. Ce sont les seuls travaux catholiques que je connaisse. Ceux qui suivent sont l'œuvre de protestants.

W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, II/1, 1942, surtout pp. 340 et 348-350, et ailleurs. Trad. Française: *Les premiers prophètes*, 1951, pp. 379 et 388-391.

J. L. LEUBA, *Le dualisme Israël-Juda. Exposé d'histoire et de théologie biblique*, dans «Verbum Caro» 1 (1947), pp. 172-189.

H. BERKHOFF, *The Three Divisions in the Life of the Church*, dans «The Ecumenical Review» 6 (1953/54), pp. 138-146. (Trois: Jéroboam, Juifs rejetant Jésus, factions dans les communautés apostoliques).

K. BARTH, *Exegese von 1 Könige 13* (Biblische Studien 13), 1955.

H. F. REY, *Die Selbstoffenbarung Gottes im Zuge seines Werbens um die Kirche NordIsraels*, pp. 13-19 du commentaire *Der Prophet Amos, Das Buch des Ringens Gottes um seine Kirche*, 1958.

Orígenes de la localización de la tumba de David en el Santo Cenáculo

Hace ya varios lustros, desde el año 1937, que tuve el honor y la alegría de conocer personalmente al gran escriturista P. Andrés Fernández, S. J. Fue en la misma Jerusalén, en el Instituto Bíblico Pontificio del que el P. Fernández era como el alma; allí pude contemplar la noble figura del P. Fernández, su mirada alta, su expresión apacible y seria, y con el atuendo de la barba apuntada que entonces llevaba, parecía, en verdad, una auténtica figura salida de un lienzo del Greco. Allí, el P. Fernández me habló de las excavaciones y campañas arqueológicas emprendidas en Jericó, me enseñó el pequeño museo bíblico del Instituto Bíblico de Jerusalén, y en todo se admiraba la colmada vocación del gran escriturista que ya llevaba varios años en Tierra Santa, siempre en querencia de la solución de sus problemas, singularmente geográficos, en torno al sagrado texto. Hoy, al ofrecerse al P. Fernández un volumen de Homenaje en ocasión de su 90 aniversario, me honro aportando este pequeño grano de arena a la gran obra emprendida en su honor.

Es curioso el cambio que ha experimentado el edificio del Santo Cenáculo en estos últimos años. En nuestras primeras visitas, en el año 1937 y 1938, estando el edificio en poder de los musulmanes, éstos no toleraban la entrada en el mismo a los cristianos y, por supuesto, tampoco a los judíos. Sólo pagando un *bakshis* dejaban visitar el piso alto, o sea, la magnífica sala gótica reconstruida por los frailes Franciscanos, a partir del año 1343, gracias a la munificencia del rey de Sicilia, Roberto de Anjou y de su esposa Sancha de Aragón, sala que correspondía, en rigor, al Cenáculo, a la sala donde tuvo lugar la última Cena de Jesús. Pero los musulmanes en modo alguno dejaban ver otra cosa, ni el piso inferior en el cual la tradición más antigua localizaba la ceremonia del Lavatorio de los pies, y que ellos, los musulmanes, al expulsar del edificio del Cenáculo a los religiosos Franciscanos, en virtud del firmán de Solimán (de 3 de octubre de 1545,

ratificado luego por otro firmán de 2 de junio de 1551), rehicieron modificando la parte oriental de esta sala baja, como aún puede verse en sus arcadas, mientras que en la otra parte de la sala baja, formando un compartimento más pequeño, habían colocado en su centro un grosero sarcófago, recubierto de tapices, y que según ellos representaba el sepulcro del rey David. Precisamente éste fue el motivo externo o título para que los musulmanes se apoderaran del edificio del Santo Cenáculo, y expulsaran del mismo a sus custodios, los frailes Franciscanos. De modo que a un límite muy precario había llegado entonces la visita del Cenáculo por los cristianos.

En cambio, en mi última estancia en Jerusalén, en el año 1953, las cosas habían cambiado radicalmente. Después de la guerra arábigo-israelí, el edificio del Cenáculo había quedado en manos de los israelíes, casi en la línea fronteriza que sigue a todo lo largo de los altos del llamado Monte Sión; el Gobierno israelí ha cambiado en gran modo el régimen y situación jurídico-religiosa de dicho santo Lugar: dejó celebrar sus oficios, alguna vez, a la Iglesia Católica en el piso alto del Cenáculo, pero se reservó la sala baja, ratificando y exornando en gran manera la tradición de que allí había la tumba del santo Rey David. Y como quiera que el edificio del Cenáculo se encuentra casi en la línea fronteriza con la Jerusalén incluida en el reino de Jordania, se abrió una gran entrada por la parte O. de dicha sala baja, mirando hacia la Jerusalén israelí. Como dijimos, aquella sala baja se ha remozado grandemente, allí aparecen los signos de la realeza de David, cuyo reinado señala la máxima expansión de Israel; allí se pueden admirar los símbolos de la realeza davídica, la corona, el cetro; se ha ampliado y decorado la antigua sala, de modo que se ofrece como un santuario recordatorio davídico. Y hay que subrayar que los habitantes israelíes de Jerusalén y de todo Israel son muy sensibles al prestigio de este centro de atracción piadosa o religiosa, que es el lugar de la supuesta tumba de David. Siempre recordaré las largas filas de gente, procedente del barrio contiguo de Rehabia y de Talbie, que en los días de fiesta se dirigían alegremente, con toda devoción, a visitar el lugar de la sepultura de David, el cual podría considerarse como actuando de centro de atracción religiosa y también nacional o política.

Pero a nosotros nos interesa ventilar los fundamentos de esta localización de la tumba de David, precisamente en los bajos del edificio del Santo Cenáculo. Desde luego que la Jerusalén o fortaleza de Sión conquistada por David a los jebuseos después de dura lucha [1], la cual fue llamada desde entonces con el nombre de «Ciudad de David», no se corresponde en modo alguno con la parte de la actual ciudad formada por el llamado monte Sión, al extremo O. de Jerusalén. La fortaleza jebusea conquistada por David, en la que éste hizo diversas

[1] II Samuel, 5, vv. 6-10.

construcciones, desde Millo hacia el interior del recinto, era un pequeño pero muy estratégico núcleo urbano, asentado por una parte, al E., sobre las rápidas escarpas que dominan el valle del Cedrón, y al O., sobre el tozal o repliegue montañoso que vierte por el O. hacia el pequeño valle del Tiropeón. De modo que era una pequeña parte de la actual ciudad, y aun de la ciudad en tiempos de Herodes y de los romanos.

Pero la fortaleza de Sión era como una hita fuerte o risco (*ṣion*) que vigilaba los caminos que por el Cedrón y el monte de Getsemaní iban hacia el Este, así como podía vigilar la ruta que no lejos de allí se encaminaba según la dirección S. a N. Que el palacio o Casa de David estaba emplazado dentro de esta pequeña «Ciudad de David», situada precisamente entre los dos valles del Cedrón y del Tiropeón, parece cosa obvia y puede desprenderse de algún relato bíblico, como el del pecado de David con Betsabee, la mujer de Urías, la cual fue vista por el rey David desde la terraza de su palacio cuando ella estaba lavándose o purificándose, al parecer, en un venero o manantial de aguas, como el de ʿAyn Roguel o algún otro en la parte baja de la ciudad u Ophel [2]. Además, antiguas tradiciones han localizado la tumba de David situada dentro de la ciudad de su nombre [3], cabe el muro O. de esta vieja ciudad de Sión, el muro que miraba hacia el valle del Tiropeón. Por cierto, que las ruinas de los monumentos conocidos por «tumbas de David» o «tumbas de los Reyes» se han excavado en los últimos años y han aparecido restos en el sitio citado anteriormente [4].

Claro está que Jerusalén iría creciendo, como capital del reino de Judá, y que poco a poco iría escalando los flancos y terrazas del monte hacia el Oeste, o sea, el actualmente llamado Monte Sión. Sobre todo con los Hasmoneos la ciudad se desplegaría hacia el O. Sabemos que Simón Macabeo destruyó la fortaleza Acra que había levantado, en el año 168, Antíoco Epifanes, la cual dominaba el Templo, y por esto la destruyó Simón, y en su lugar construyó otra ciudadela, al mismo tiempo que el muro de la ciudad se ensanchaba hacia el Norte y Oeste. Pero sobre todo fue el intruso Herodes el Grande el que dotó a Jerusalén de nuevas y grandes construcciones, según el gusto y estilo de las ciudades helenístico-romanas, y debemos anotar que él mandó edificar sobre el llamado Monte Sión, o sea, al O. de Jerusalén, un palacio-fortaleza, flanqueado de tres torres, en el cual habitó él

---

[2] II Samuel, II, vv. 2 y sigs.

[3] I Reyes, 2, v. 10.

[4] Sólo registrando los problemas arqueológicos que envuelven a esos monumentos, hay que indicar que últimamente se han verificado diferentes catas en ellos. Véase ZEV VILNAY, *Madrik. Eres Israel (Jerušalaym, Jĕhuda, Someron)*, 1942, pp. 88-89.

mismo y luego su hijo Herodes Antipas [5]. No lejos de este palacio de Herodes, en la misma colina occidental, llamada después Monte Sión, estaba la casa del rico Pontífice Anás, y a donde sería conducido Jesús en la noche de su Pasión. Y un poco más al sur estaba precisamente la casa, dotada de planta y piso alto, que sirvió de Cenáculo. Los cristianos, según nos informan los *Hechos de los Apóstoles* [6] se reunieron preferentemente en este inmueble del Cenáculo, que vino a ser la primera iglesia de la Cristiandad, y, al parecer, vivían también de preferencia en este barrio occidental de Jerusalén, el cual no padeció mucho durante la guerra de Tito y Vespasiano. Y precisamente parece que fueron los cristianos, ya en época bizantina, los que empezaron a asociar algunos de los monumentos de este barrio occidental con el rey David. De modo que el antiguo palacio-fortaleza de Herodes ya fue conocido por Torre de David, y el Obispo armenio Sepeos nos dice que los persas de Cosroes ocuparon la Torre de David en el año 614 [7], mientras que el documento árabe del monje de San Sabas, prisionero de los persas, nos informa que había en esta fortaleza un oratorio cristiano, un «*mihrab*» dedicado al Profeta y Rey David [8]

Es, pues, innegable que a finales del período bizantino los cristianos habían aplicado a la colina más occidental de Jerusalén, lugar que les era particularmente querido, una toponimia davídica: Torre de David a la fortaleza de Herodes, en la cual habría, además, un edículo o santuario dedicado al culto o memoria del santo Rey David. Y es probable que con la serie de avatares y destrucciones por las que hubo de pasar la Ciudad Santa, desde la destrucción del Templo hasta el saqueo de Cosroes, se fueran borrando las trazas de la toponimia tradicional, y entre los cristianos, de tan antiguo arraigo en la colina más occidental de Jerusalén, nació la idea de creerla asociada con David: ella, dicha colina, sería el auténtico Monte o lugar de Sión, ella correspondería a la antigua «Ciudad de David», de modo que en un sentido favorable a tal idea interpretaron los pasajes históricos de la Biblia, por ejemplo, el de Nehemías, 3, 15: «(Sal-lun)... reparó el muro de la alberca de Siloé, junto al huerto del Rey, hasta la gradería por la que se baja de la ciudad de David». Claro está que, localizado hoy día con seguridad el emplazamiento de dicho Huerto del Rey, bastante más bajo que la auténtica «Ciudad de David», no hay que localizar a ésta de ningún modo en los altos de la colina más occi-

---

[5] Ocupa el lugar más alto del llamado Monte Sión, y luego fue conocido por Torre de David.

[6] Cap. I, v. 13.

[7] Cf. la *Nueva Guía de Tierra Santa* del P. BERNABÉ MEISTERMANN, O. F. M., Barcelona, 1908, p. 132, si bien hay que subrayar que el P. Meistermann aun cree que la antigua «Ciudad de David» estaba en este Monte Sión, al O. de Jerusalén, y esto —hoy ya no admitido— abonaría la tesis del emplazamiento de la tumba de David allí.

[8] CLERMONT GANNEAU, *Recherches d'Archeologie orientale*, II, p. 160.

dental, llamada luego con el nombre de Monte Sión. A continuación nos dice el mismo texto de Nehemías (vers. 16) que Nehemías restauró la parte que se enfrentaba con las tumbas de David, hasta «la alberca construida [9] y hasta la casa de los héroes». De modo que la tumba de David y de los reyes que le sucedieron no distaba de la alberca de Siloé, que anteriormente había reparado o reconstruido Sal-lun (vers. 15), ni de la casa de los héroes. Precisamente en los últimos años se han excavado estas antiguas tumbas de los reyes de Judá.

Y creyendo que la Ciudad de David se extendía hasta dicha colina llamada Monte Sión, también se propagaría luego la creencia de que la tumba de David, la cual, según nos dice el Libro de Reyes 1, 10: «Durmióse David con sus padres, y fue sepultado en la ciudad de David», tenía que estar también en las alturas de la supuesta ciudad de David, en los altos del llamado Monte de Sión. O sea que se verificó una verdadera dislocación de la topografía tradicional, lo cual sólo se explica por las convulsiones por las que pasó la Ciudad Santa y por el designio de prestigiar con la gloria del rey David los altos de dicha colina occidental, llamada ya Monte Sión, y que contaba nada menos que con la Torre de David y un edículo en su interior a honor del Rey santo. De modo que se olvidó y trastocó toda una tradición veneranda que arranca en la misma Biblia y llega a Flavio Josefo: éste nos dice [10] que Juan Hircano, actuando como pontífice y como rey, penetró en el sepulcro de los reyes, en busca de tesoros a fin de librar a Jerusalén del sitio que le había puesto Antíoco. Más tarde, la tumba de David fue profanada por Herodes el Grande, pero para reparar de algún modo este sacrílego atentado que tanto había irritado al pueblo, mandó construir un magnífico monumento de piedra blanca a la entrada del sepulcro de David [11]. En el mismo discurso del Príncipe de los Apóstoles, Pedro, acompañado de los once apóstoles, y dirigido al pueblo de Jerusalén, se hace eco del sepulcro del Patriarca David «el cual subsiste hasta el día de hoy entre nosotros» [12].

Pero esta tradición se fue alterando con el tiempo, y con la con-

---

[9] O sea, la alberca de Siloé, la cual, como se ha dicho antes, en el vers. anterior, fue reconstruida por Sal-lun. Cf. la obra del P. H. VINCENT, O. P., *Jerusalem de l'Ancient Testament*, Paris 1953, y J. SIMONS, *Jerusalem and the Old Testament*, London 1952. Cf. L. H. VINCENT, *Site primitif de Jerusalem*, en «Revue Biblique», LXV, n.° 2 (1958), pp. 161-80; Z. VILNAY, op. cit., pp. 88-89 y 98-99; MACHAEL AVI-JONA, SHEMUEL JEIVIN, *Qadmoniyyot arşenu* (Tell Aviv, 1955), pp. 286-288; R. WEILL, *La cité de David* (Paris, 1947); R. NORTH, *Geographia exegetica* (Roma, 1955), p. 48 («Zahūra» y «Sion»). Y véase la *Enc. Miqrait*, «Jerusalem».

[10] *Antiquitat. Judaic.*, VII, XV, 3; XIII, VIII, 4.

[11] *Antiquit. Judaic.*, VII, XV, 3; XVI, VII, 1.

[12] *Hechos de los Apóstoles*, 2, v. 29.

fusión, fruto de los saqueos producidos a lo largo de los siete primeros siglos de la Era cristiana, junto con el anhelo de prestigiar con el nombre de David la colina occidental llamada después Monte Sión, iría tomando cuerpo la idea de que la antigua «Ciudad de David» estaba en los altos del llamado Monte Sión, y de que la tumba del rey David se encontraba en los bajos de alguno de los célebres monumentos que se escalonaban en la cima de la colina Monte Sión. Ya vimos cómo en pleno siglo VII se nos informe que en la llamada Torre de David —el antiguo palacio-fortaleza de Herodes— había un edículo dedicado al rey David. Pues bien, esta tradición espúrea se iría formando y tomando cuerpo a lo largo de los años, y el autor en el que aparece por vez primera es el célebre viajero judaicoespañol Benjamín de Tudela, el cual localiza nada menos la tumba de David en los bajos del edificio del Cenáculo.

Pero hay que decir que, siguiendo todas las informaciones que tenemos de visitantes y peregrinos anteriores, no hay ni el más pequeño asomo y resquicio de tal legendaria tradición en favor de la localización de la tumba de David en el Cenáculo. Según nos dicen los más antiguos testimonios: S. Epifanio (307-403), S. Cirilo de Jerusalén (350), en el Cenáculo hubo muy pronto una iglesia, pequeña aún en tiempo de la guerra de Adriano (135), pero que ya ofrecía dos salas, la superior correspondiente al Cenáculo. Luego, con la libertad de la Iglesia, se levantó allí una gran iglesia, la cual habría de sufrir luego con las invasiones de los persas y aun de los sarracenos en tiempos del califa loco Hakem. Pero los Cruzados la reedificaron guardando su antigua estructura y proporciones: el primer piso correspondía al lugar de la Santa Cena y el piso bajo al del Lavatorio. Juan de Wurzburg (1165) nos dice que en su tiempo el Cenáculo conservaba la misma antigua forma. Pero he aquí que casi en el mismo tiempo tenemos el relato del viajero judaicoespañol Benjamín de Tudela que ya nos trasmite la tradición legendaria de la tumba de David en el Cenáculo.

He aquí el pasaje en cuestión, que hemos tomado de la traducción crítica de nuestro amigo el Prof. J. González Llubera [13], quien tuvo en cuenta las ediciones del Viaje de Benjamín de Tudela, hechas por M. Asher (Londres, 1840) M. N. Adler (Londres, 1907):

«En monte Sión se encuentran las tumbas de la casa de David y las de los reyes que le sucedieron; pero ya no se reconoce este lugar; pues hace quince años se cayó un muro de la iglesia que está en monte Sión y entonces ordenó el Patriarca al inspector que reedificase aquella iglesia y le dijo: «Toma las piedras de las murallas viejas y reconstruye con ellas la iglesia». Así lo hizo. Alquiló albañiles a jornal fijo, en número de veinte, los cuales arrancaban las piedras de los cimientos de la muralla de Sión. Ahora bien,

[13] Cf. su obra: *Viajes de Benjamín de Tudela (1160-1173), por primera vez traducidos al castellano, con introducción, aparato crítico, anotaciones y tres mapas*, pp. 73-75, Madrid, 1918.

entre ellos había dos hombres unidos por la más íntima amistad: un día uno de ellos convidó al otro; después de la comida se fueron a su trabajo. Les dijo el capataz: «¿Por qué os habéis retrasado hoy en venir?». Respondieron: «¿Qué te importa? Cuando se vayan a comer nuestros compañeros seguiremos nuestro trabajo». Llegada la hora, mientras sus compañeros comían, ellos arrancaban piedras; al levantar una se encontraron con la boca de una cueva, y dijo el uno al otro: «Vamos a ver si hay algún dinero». Iban andando por la entrada de la cueva, cuando dieron con un gran palacio, edificado sobre columnas de mármol, cubierto de oro y plata. Enfrente había una mesa de oro, y el cetro y la corona; allí precisamente estaba la tumba del rey David; a su izquierda la del rey Salomón, de la misma manera, y así sucesivamente las de todos los reyes de Judá enterrados allí, encontrándose asimismo unos cofres cerrados, de cuyo contenido nadie tiene noción alguna. Cuando estos dos hombres intentaron penetrar en el palacio, he aquí que un viento impetuoso que venía de la boca de la cueva los sacudió de tal manera que cayeron al suelo como muertos, y así estuvieron hasta la tarde, cuando otro viento sobrevino, gritando con voz igual a la de un hombre: «Levantaos y salid de aquí». Salieron, pues, de allí asombrados y presurosos, fueron al Patriarca y le contaron estas cosas. El Patriarca mandó traer a su presencia a R. Abraham Hasid, oriundo de Constantinopla, que es de los que llevan luto por la destrucción de Jerusalén, y le contó todas estas cosas, según el relato de aquellos dos hombres, que de allí llegaron. Le contestó R. Abraham, diciéndole: «Seguramente que aquellas son las tumbas de la casa de David y de los reyes de Judá: mañana iremos tú y yo y estos hombres, y veremos qué es lo que hay allí». Al día siguiente mandaron buscar aquellos hombres y los encontraron cada uno en su cama, llenos de temor, diciendo: «No volveremos a entrar allí, puesto que no es voluntad de Dios mostrarlo a ningún hombre». Entonces ordenó el Patriarca tapiar aquel lugar, para ocultarlo a todo el mundo, lo que continúa hasta el día de hoy. Estas cosas me las contó el mismo R. Abraham Hasid».

Verdaderamente la impresión que nos deja este relato del viajero Benjamín de Tudela es de ser una información completamente legendaria, hija de una imaginación oriental exaltada, semejantemente a muchas narraciones de las *Mil y una noches*. Lo que no se puede admitir es que sea una patraña inventada por el propio Benjamín de Tudela, como algunos pensarían. La versión la recibiría el gan viajero judaico español de los medios hebraicos jerosolimitanos: el mismo R. Abraham Hasid, constantinopolitano como era, lo narró a Benjamín de Tudela, y él mismo, en su relato, se presenta como el que sugirió al Patriarca cristiano, que las maravillas encontradas por los dos obreros, corresponderían a las tumbas de David y de los Reyes.

Se advierte cómo a lo largo de los años habían proliferado entre la reducida colonia hebraica de Jerusalén las tradiciones que relacionaban, incluso entre los cristianos, el Monte Sión con David: la misma denominación está transfiriendo a la colina más occidental de Jerusalén el prestigio de la antigua Sión y de la Ciudad de David; el nombre de Torre de David dada a la fortaleza-palacio de Herodes el Grande; la existencia allí en el siglo VII de un edículo o *mihrab*

dedicado al Rey Profeta David; todo ello cristalizaría luego creyendo que si aquel paraje correspondía a la antigua Sión y a la ciudad de David, allí había de existir la tumba de este Rey y aun de sus sucesores, según nos advertían los pasajes bíblicos que ya registramos. Y esta tumba tenía que existir nada menos que en los bajos de la prestigiosa iglesia del Cenáculo, recién reconstruida por los Cruzados y llamada con el nombre de Santa María del Monte Sión.

Esta tradición de la existencia de la tumba de David en los bajos del edificio del Cenáculo fue muy bien recibida por los musulmanes, y como ellos se creen los auténticos beneficiarios de los Patriarcas y Profetas, se sirvieron de tal argumento para apoderarse del edificio, que había sido reedificado, a mediados del siglo XIV, gracias a la munificencia de los reyes de Sicilia Roberto de Anjou y Sancha de Aragón. De manera que por firmán, expedido en 28 de marzo de 1523 por el sultán Solimán el Magnífico, se expulsó a los Frailes Menores de la custodia del Cenáculo, si bien gracias a los buenos oficios del embajador de Francisco I, rey de Francia, los cristianos pudieron conservar aún una parte del edificio que daba a la cámara alta o sala del Cenáculo. Pero por posteriores firmanes del sultán, de los años 1545 y 1551, se expulsó del todo a los Frailes Menores respecto del Cenáculo.

Entre aquellas dos fechas extremas hay que situar la visita a Jerusalén del celebre David Reubení, el cual en su viaje [14] nos ha dejado unas sobrias noticias acerca de nuestra cuestión. Nos dice que después de haber subido al Monte de los Olivos subió también al Monte Sión y visitó uno de aquellos templos sitos en el Monte: «la parte superior del templo está en poder de los cristianos, y en poder de los ismaelitas la parte inferior. Los ismaelitas me abrieron esta parte inferior y me mostraron la forma de un sepulcro y me dijeron: Es el sepulcro del rey David —sobre él la paz—; oré allí y luego salí. Los cristianos también me abrieron la iglesia superior; entré en ella y también oré allí».

Evidentemente este edificio visitado por David Reubení corresponde al Cenáculo en el intervalo de tiempo antes de la definitiva y total expulsión de los Frailes Menores. Habían de transcurrir unos cuatro siglos hasta que, por la solución de la última guerra arábigo-israelí, cambiaría absolutamente el régimen del Santo Lugar, pero para reforzarse aún la leyenda de la localización de la tumba de David en los bajos del mismo.

José M.ª Millás Vallicrosa

Universidad de Barcelona.

---

[14] Edic. de A. Neubauer. *Mediaeval Jewish Chronicles* (Oxford, 1895), vol. II, p. 146.

La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo Paciente»

¿Cómo se concilia la justicia de Dios con el sufrimiento del justo y la prosperidad del malvado? He aquí el gran problema que ha angustiado a los pensadores de todos los tiempos [1]. Su planteamiento concreto surge de una mayor profundización de las exigencias de la moralidad y corresponde a las épocas de grandes crisis del pensamiento en las que la especulación humana se repliega sobre sí misma para considerar más a fondo los problemas de la teodicea y de la propia existencia.

El libro de Job es un testimonio elocuente de esta crisis religiosa y moral existente en el judaísmo postexílico, provocada en parte por el paso de un colectivismo demasiado exagerado hacia un individualismo más consciente. Jeremías y Ezequiel formulan netamente la tesis de la responsabilidad individual [2]. El hombre se siente en adelante movido a tratar directamente con Dios los asuntos de su conciencia. Dentro de una nación o de una colectividad no todos los miembros incurren en la misma responsabilidad. Yahweh retribuirá a cada uno según sus obras.

Esta solución, sin embargo, no desvanecía todas las dificultades. Faltando una revelación clara de la suerte de los muertos en la vida

---

[1] Un resumen de los principales textos sobre el problema del dolor en las literaturas de Egipto, Babilonia y Grecia puede verse en J. STEINMANN, *Le livre de Job*, París, 1955, pp. 25-54; véase también E. F. SUTCLIFFE, S. J., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo* (trad. española, Herder), Barcelona, 1959, pp. 11-55. Además de Egipto, Babilonia y Grecia estudia brevemente la literatura india y romana.

[2] La interpretación del pensamiento de Jeremías y Ezequiel véase en F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo, 1953, pp. 365-398.

de ultratumba, las ideas reinantes en la época en que vivió el autor del libro de Job no eran nada consoladoras [3]. La mansión de los muertos era el *seol*. Allí se deslizaba su existencia en un vivir umbrátil lejos de Yahweh sin alegría ni consuelo. Aunque no eran torturados, pues vivían en el reposo de la inmovilidad, tampoco gozaban de los bienes de la vida. Ninguna cosa hacía apetecible aquella oscura mansión [4]. Esta idea tan poco halagüeña del más allá no podía menos de ejercer serias repercusiones en la especulación religiosa y en la vida moral. A la moral le faltaba toda sanción eterna. El juicio de Yahweh se realizaba durante la vida presente. Como la recompensa consistía en bienes temporales, el triunfo en la vida se consideraba signo de la santidad interior y el infortunio era la señal inequívoca del pecado. De este modo vino a crearse poco a poco la ecuación entre virtud-felicidad de una parte y pecado-desgracia por otra. Esta concepción automática de la sanción no pasaba de ser para toda mente reflexiva una idea demasiado ingenua y bien poco realista. La experiencia se encargó muy pronto de sembrar crueles decepciones. Más de una vez podía constatarse que sucedía justamente lo contrario: hombres justos eran desgraciados mientras que malhechores públicos gozaban tranquilamente de una situación de privilegio. Esta experiencia, sin embargo, podía en rigor recibir una explicación. Los males del justo se atribuían a culpas pasadas, ocultas o ajenas. Pero era mucho más difícil justificar la prosperidad del malvado. Es muy posible que antes de plantearse el problema del dolor del inocente se viese palpable el escándalo de la felicidad del impío. Al fin son dos aspectos de un mismo problema.

En estas páginas vamos a dedicar nuestra atención a este segundo aspecto, por lo general menos estudiado [5], examinando la tesis tradicional de premios y castigos propugnada por los amigos de Job y las respuestas de éste, para comparar después los resultados con la enseñanza de los pensadores babilonios.

---

[3] Para toda esta cuestión remitimos al lector al documentado artículo de R. CRIADO, S. J., *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá: el Seol*, en «XV Semana Bíblica Española», Madrid, 1955, pp. 21-56, en especial desde la pp. 36 y ss.; M. GARCÍA CORDERO, O. P., *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial*, ibidem, pp. 57-78.

[4] Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, *L'homme*, Tournai, 1956, pp. 48-63, en especial pp. 54-56.

[5] Para un estudio de conjunto remitimos al lector a la excelente síntesis de A. M. DUBARLE, O. P., *Les sages d'Israël*, París, 1946, pp. 64-94 (trad. española, Escelicer, *Los sabios de Israel*, Madrid, 1959, pp. 69-110) y a M. GARCÍA CORDERO, O. P., *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*, en «XII Semana Bíblica Española», Madrid, 1952, pp. 571-594; E. F. SUTCLIFFE, S. J., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo* (trad. española, Herder), Barcelona, 1959, páginas 136-146.

El libro de Job

La disputa entre Job y sus amigos se centra toda ella en torno a la cuestión de cuál es la causa de sus desgracias. Todos ellos, y también Job, están de acuerdo en proclamar la grandeza de Dios, la impureza del hombre y la imposibilidad para toda criatura de entrar en juicio con el Omnipotente. Mas cuando descienden a la aplicación práctica de estas verdades en relación al caso de Job es cuando reina entre ellos pleno desacuerdo. Elifaz y sus compañeros sostienen la tesis de que toda desgracia es consecuencia de un pecado y, por tanto, los sufrimientos de Job son la prueba más evidente de sus culpas. Esta tesis creen poder demostrarla por el hecho de que los impíos son siempre castigados con la adversidad. Al afirmar esto se proclaman herederos de la tradición recibida de los antepasados [6].

Abriendo Elifaz el primer ciclo de discusiones establece la relación entre el pecado y el castigo (4, 8-11). La tesis es formulada en sus dos vertientes, pero se insiste más en el castigo de los impíos:

> «Haz memoria: ¿qué inocente fue jamás destruído?
> ¿Qué justos fueron jamás exterminados?
>
> Por lo que siempre vi, los que aran la iniquidad
> y siembran la injusticia son los que cosechan sus frutos.
>
> Un soplo de Dios los destruye,
> el aliento de sus narices los abate» (4, 7-9).

Si la tesis parece a veces impugnada por los hechos se trata sólo de una apariencia engañadora y superficial. Un examen más atento revela que es el hombre por sus pecados causa de su propia ruina. El castigo se prolonga además en los propios hijos, que lejos de prosperar son condenados en el juicio y sus bienes arrebatados por otros. La justicia de Dios se manifiesta claramente en la suerte que reserva a los justos y a los pecadores. Los castigos de éstos son expuestos por contraposición a la felicidad del inocente en manos de Dios [7]. Es, en definitiva, la tesis de la ética tradicional: no hay hombre sin pecado, ni pecado sin castigo. La prosperidad es signo de inocencia, como la adversidad del pecado [8].

La intervención de Bildad sigue en la misma línea didáctica. A los argumentos de su predecesor añade el testimonio de los antiguos. Este testimonio es tajante:

---

[6] Job 8, 8; 15, 17; 20, 4; 22, 15; 4, 17.

[7] Job 4,10-5,16. Sigue un esquema muy semejante al del salmo 37 (36).

[8] En Job 5, 27 se afirma que esta tesis es un hecho de experiencia y una afirmación clara de la tradición.

«Así, pues, Dios no rechaza al justo,
ni da la mano al malvado» (8, 20; cf. 8, 8-10).

El equilibrio entre el mal moral y la desgracia persiste, porque la suerte del impío es transitoria, fugaz, ilusoria, sin consistencia. Como el papiro y el junco no pueden crecer sin el agua, así la fortuna del malvado y su esperanza serán desvanecidas. Como tela de araña y cual casa que comienza a arruinarse su prosperidad, aparentemente inconmovible, desaparecerá [9].

La palabra se cede ahora al tercer interlocutor, Sofar de Na'amah. Este, sosteniendo en el fondo idéntica doctrina que sus compañeros, insiste menos que ellos en la desgracia que siempre debe acompañar al impío para exaltar la suerte del recto, felicidad que será patrimonio de Job si se convierte a Yahweh. El cuadro es paralelo en sentido contrario al de la desgracia del malvado. El justo vivirá seguro, nadie turbará su reposo. Honrado de todos, su vida será esplendente como la luz del mediodía [10]. La conclusión respecto al impío es tan definitiva como la de Elifaz y Bildad:

«Los ojos del malvado se consumirán.
No habrá para él escape alguno,
y su esperanza será el último suspiro» (11, 20).

En las respuestas de Job se advierte una cierta gradación. En la primera a Elifaz no ataca directamente la tesis contraria. Se limita a decir que es él quien debe probar que sus sufrimientos son punición de una culpa real (Job 6-7). Respondiendo a Bildad afirma que nadie puede escapar al juez supremo. Dios destruye lo mismo al inocente que al culpable, se burla del tormento de los justos y permite que reine la injusticia en el mundo [11]. En la réplica a Sofar insiste, por una parte, en la misma idea: Dios obra como dueño absoluto derribando situaciones adquiridas y cambiando en un instante el curso de los acontecimientos sin tener en cuenta la suerte de los individuos [12]. Por otra parte, pone en evidencia la prosperidad de que gozan los malos, pareciendo como que Dios ha puesto todo en sus manos y en cambio

---

[9] Job 8, 11-19. La misma aplicación de esta matemática sagrada se encuentra en el salmo 37 (36), utilizando con frecuencia las mismas imágenes; cf. Sal 49 (48), 17-20; 73 (72), 18-20. 27.

[10] Job 11, 12-19.

[11] Job 9, 12-24; cf. Job 12, 9-25.

[12] Job 12, 14-25; Is 19, 11-16; Jer 8, 8-9; 25, 34 ss. Podrían aducirse aquí todos los oráculos de los profetas contra las naciones extranjeras en donde aparece confirmado por los hechos lo que Job afirma aquí como principio general.

la desgracia abate a los inocentes [13]. Con este resultado se cierra el primer ciclo de discusiones. Este somero análisis no deja de producir una profunda impresión. Las posiciones de los adversarios son netamente contradictorias. Pero ni Job ni sus amigos han hecho progresar el debate. Nos hallamos ante un círculo sin salida: tesis opuestas sin solución definitiva. El drama queda perfectamente delimitado. Los discursos siguientes no harán más que acentuar los antagonismos.

La discusión se hace cada vez más agresiva. Elifaz se presenta como heredero de la tradición sapiencial [14], al exponer por segunda vez y con lógica rigurosa lo esencial del mensaje de la antigua sabiduría sobre la suerte de los impíos. El malvado no puede ser feliz. Constantemente se ve asediado por los remordimientos. La aprensión, la angustia, el terror de la noche, el golpe inesperado no le dejan respirar en paz un momento. Con imágenes poéticas de gran viveza describe la actitud del insensato en ademán de levantar su mano contra Dios protegido por el yelmo y el escudo y su conducta hacia los prójimos inspirada por la ley suprema del egoísmo. El símbolo del árbol que sin raíces se seca, cuyas ramas no reverdecen y los frutos no llegan a madurez se aplica a la vida del malvado que será cortada a destiempo. El castigo se prolonga incluso en su descendencia [15].

Las penas consignadas son todas de orden temporal, algunas interiores, pero la mayor parte exteriores. La muerte prematura, la carencia de herederos y la entrega de sus bienes en manos de los extraños son los tres grandes flagelos reservados al impío según la mentalidad de todo el Antiguo Testamento [16].

Bildad refuerza la tesis de su amigo. Su descripción añade algunos rasgos pintorescos al cuadro esbozado poco antes por Elifaz:

> «La luz de los perversos se apaga,
> no brillará la llama de su hogar» (18, 5).

---

[13] La sección: Job 12, 4-6 parece un paréntesis que separa el v. 3 de su continuación normal en el v. 7. Pero no es posible establecer el lugar original. Si fuera éste su puesto primitivo podría tratarse de un paréntesis introducido por la reflexión del v. 3: «También tengo yo, como vosotros, alguna inteligencia. Esas cosas, ¿quién las ignora?»; cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 2.ª ed., París, 1926, p. XXXIII.

[14] Job 15, 17-19; cf. Job 8, 8; 20, 4.

[15] Job 15, 20-35. Todos estos castigos y las imágenes poéticas para expresarlos se encuentran igualmente en el salmo 37 (36). Son, al fin, los mismos símbolos empleados por los profetas para describir el castigo de los malos, sobre todo en los oráculos contra las naciones extranjeras. Véase, por ejemplo (Is 1, 28-31; Jer 17, 5-8; Ez 31, 12 ss.) la hermosa alegoría del árbol simbolizando a Assur y su ruina.

[16] Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, *L'homme*, Tournai, 1956, pp. 39 ss. y 309.

Siendo esta luz símbolo de la vida y de la felicidad, luz celestial opuesta a las tinieblas infernales, el impío privado de ella, caminará en la oscuridad sucumbiendo presa de las asechanzas nocturnas. Todo el mundo infernal se desencadena contra él. Las Furias le persiguen. Descripción ésta simbólica de los remordimientos del pecador paralela a la trazada antes por Elifaz [17]. Castigos aún mayores le están reservados. La salud, bien insustituíble, le será arrebatada por una repugnante enfermedad. La muerte y la entrega en manos del rey de los terrores será su último destino. Y si esto fuera poco, el olvido completo después de su muerte y la carencia de herederos que perpetúen su nombre acaba de perfilar este cuadro horrible [18]. Concluye, pues, Bildad:

> «De su caída se espantarán los occidentales
> y se horrorizarán los orientales.
>
> Esta es la suerte del malvado,
> el destino del que desconoce a Dios» (18, 20-21) [19].

Sofar explota de nuevo el tema inagotable del impío condenado por Dios con imágenes y descripciones propias. Tres cuadros diferentes de una misma situación se van sucediendo a través de las palabras de los tres interlocutores. Elifaz hablaba de un guerrero vencido, Bildad describía el cuadro de un criminal presa de terrores nocturnos, Sofar va a trazar la caricatura de un glotón en trance de vomitar. El impío es el soberbio arrogante que levanta su cabeza hasta el cielo, pero si se le busca ha desaparecido como un fantasma: la putrefacción de la muerte, la desaparición total, esperan al miserable. Antes de pasar a la descripción detallada de los castigos de su glotonería Sofar afirma que los hijos del malvado tendrán que pagar con su propio dinero los daños de su padre (20, 10). El mal que ha saboreado se convierte en principio de desdicha. El alimento que tomó se transforma en veneno. Dios le hará vomitar las riquezas que injustamente atesoró. El maldito será entonces privado de sus bienes; nada podrá salvar de la ruína para llevárselo consigo al *seol*. A imitación de los antiguos profetas

---

[17] Job 18, 5-11; cf. Job 15, 21 ss.

[18] Job 18, 13-19. La esterilidad era uno de los peores castigos que Dios podía enviar a una persona según la mentalidad del A. T., por eso nunca falta en las descripciones de la desgracia del malvado. Véanse las sugerencias que hace sobre este hecho J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, Londres (s. f.), I-II, p. 256.

[19] Job 18, 20-21. La idea de que el destino del impío dejará estupefactos a los orientales y occidentales, además de ser muy expresiva, es también muy verdadera. Las literaturas de Oriente y Occidente comenzando desde las lamentaciones babilónicas y los poemas egipcios hasta las tragedias griegas, saturadas de horribles descripciones del criminal perseguido por las furias infernales, son el mejor testimonio de la veracidad de la afirmación del poeta bíblico.

Sofar estigmatiza las injusticias sociales de aquéllos que explotan al pueblo humilde. También éstos serán alcanzados por la miseria. La cólera divina se derrama sobre el criminal espantado. Yahweh con sus armas —saetas, lanzas de hierro, dardos de bronce, rayos, tinieblas, llamas de fuego— aniquilará al impío. Se realiza aquí como un duelo entre Dios y el malvado. El cuadro del glotón cede ahora el paso a la imagen apocalíptica de las fuerzas cósmicas que se alían para destrozar al impío. Finalmente la tesis resumida en principio axiomático:

«Esta es la suerte que al perverso reserva Dios;
ésta es la parte que el Omnipotente le adjudica» [20].

Para Job, en cambio, la realidad es muy distinta. Es una ilusión creer que todo se explica de una manera tan sencilla y satisfactoria. Él ha constatado personalmente que la antigua tesis de la sanción no tiene valor absoluto. El contraste entre su esperanza y la triste realidad de su vida es un mentís a toda la concepción de la moral basada en la ecuación entre virtud y felicidad. Y su caso personal no es el único argumento. Ahí están a la vista de todos constataciones mucho más graves y universales. Una de las peores decepciones de Job, podríamos decir, el escándalo metafísico que le anonada, es el hecho incontestable de la felicidad de los malos:

«Volved a mí vuestros ojos y espantaos.
Yo, sólo de pensarlo, me horrorizo.

¿Por qué viven los impíos,
se prolongan sus días y se aseguran en su poder?» [21].

Este es el doloroso «¿por qué?» que resuena a través de toda la historia de la humanidad y sobre todo a través de toda la Biblia. El primero en pronunciarlo, desde el punto de vista literario, parece haber sido Jeremías cuando se dirige a Yahweh en uno de sus íntimos coloquios con él [22].

«¿Por qué es próspero el camino de los impíos?
¿Por qué son afortunados los malvados?» (Jer 12, 1).

Su contemporáneo y profeta como él, Habacuc, formula la misma pregunta que es a su vez una querella a Dios:

«¿Por qué me haces ver la iniquidad?
¿Por qué, pues, soportas a los malvados?» [23].

---

[20] Job 20, 29; véase desde el v. 4 hasta el 29.
[21] Job 21, 5-7.
[22] Jer 12, 1-2; cf. G. M. BEHLER, *Les confessions de Jérémie*, Tournal, 1959, p. 11.
[23] Hab 1, 3. 13b.

El autor del salmo 73 (72) se encuentra en el mismo estado de ánimo que Job. A la vista de la prosperidad de los malvados sufre una tentación que casi hace vacilar su fe y confianza en la justicia de Yahweh. Reconoce que fue para él ardua tarea comprender la solución del enigma, hasta que penetró en los secretos de Dios y vio el fin que les tenía reservado [24].

Después de la pregunta Job describe la experiencia. Son los mismos cuadros de dicha tranquila, de paz doméstica, de abundancia material, de posteridad numerosa y de larga vida que antes atribuían a los justos sus tres adversarios. Sólo se distingue el destinatario: por una parte el justo, por otra el impío. Lo primero que afirma Job, lo más importante para todo israelita de la Antigua Alianza, es la venerable ancianidad de que gozan los malos, rodeados además de numerosa descendencia. El mejor testimonio de la bendición divina era la fecundidad, tanto del hombre como de los animales [25]. A la abundancia sigue la alegría, la danza y la música [26]. Y por fin, después de pasar una vida feliz, cuando el impío desciende al *seol,* encuentra allí la misma morada que el justo [27]. Job no ahorra siquiera sus críticas contra la idea tradicional expresada por sus amigos de que la sanción se ejerce sobre la descendencia del pecador. Castigo éste bien inútil, cuando el interesado, reducido a la condición de sombras en el *seol,* no siente estos golpes, ni conoce la suerte de sus hijos [28]. La experiencia demuestra que la muerte no respeta a nadie. Dios «hace perecer lo mismo al justo que al impío» (9, 22-24), igual «al que estaba en plena prosperidad que al que nunca gozó de bien alguno» (21, 23-25). A todos sin distinción los alberga el sepulcro y los recubren los gusanos. Para rematar este cuadro Job describe los funerales de un criminal. Toda la población acompaña el cortejo fúnebre. Un espléndido mausoleo perpetúa su memoria. La misma fosa sepulcral le es leve. Hasta el fin de su vida fue un hombre honrado por todos. Realmente fue feliz [29].

Al término del segundo ciclo de discusiones nos encontramos en el mismo punto de partida. Sobre la tierra el impío no es más desgraciado que el justo. La sanción moral imaginada por los sabios y aplicada automáticamente a las condiciones de esta vida no existe.

---

[24] Sal 73 (72), 2-5. 12-13. 16-17, etc.

[25] Job 21, 7-11; cf. Gen 1, 22, etc.

[26] ¿No habría aquí una alusión implícita al hecho consignado en Gen 4, 21 ss., en donde se atribuye a la descendencia de Caín la invención de los instrumentos músicos? Si así fuera, el autor aduciría un ejemplo antiguo en confirmación de las palabras de Job. J. STEINMANN, *Le livre de Job,* París, 1955, p. 165 sugiere esta idea.

[27] Job 121, 11-13; cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament,* Tome II, *L'homme,* Tournai, 1956, pp. 55-56.

[28] Job 21, 19-21; cf. P. VAN IMSCHOOT, *o. c.,* pp. 54-55.

[29] Job 21, 26-33.

El tercer acto de la tragedia no añade ningún dato nuevo digno de tenerse en cuenta. Elifaz vuelve a repetir que los malvados serán castigados con una muerte prematura y toda su fortuna será aniquilada [30]. Bildad se queda en consideraciones generales. Sofar reproduce ampliamente el cuadro de las penas del impío, acumulando imágenes e ideas de sus intervenciones anteriores [31]: abolición total de su nombre, olvido perpetuo, maldición divina, imagen del árbol arrancado de cuajo antes de tiempo, castigo de sus hijos destinados a la espada, al hambre, a la peste y a la ruina total, entrega de sus riquezas a manos de extraños. El culpable no puede durar mucho tiempo en su estado privilegiado:

> «Se acuesta rico, pero será por última vez,
> en un instante dejará de existir» (27, 19).

Si acaso Dios le prolonga la vida, sus días transcurrirán en medio del terror y del desprecio universal [32].

Después de este amplio debate de la tesis el aspecto teológico del problema no queda dilucidado, pero el autor nos descubre con bastante claridad su posición. Su tesis es «un alegato contra la tradición». Tratándose de la suerte de los individuos el autor del poema deja convencido al lector de que la felicidad y la virtud por una parte, el infortunio y la perversidad moral por otra, se hallan muy lejos de ser dos corolarios de aplicación inmediata y regular a esta vida [33]. Leyendo el diálogo constatamos que el sufrimiento no sólo sirve para probar la virtud, sino también para perfeccionarla y fortificarla. Este nuevo aspecto del dolor había sido tocado brevemente por Elifaz (5, 17 ss.), suponiendo naturalmente que Job era pecador. Pero quien lo expone ampliamente es Elihú, interlocutor que entra inesperadamente en escena para continuar la discusión. Elihú representa el papel del que viene a poner las cosas en su punto, a corregir inexactitudes y a enmendar los fallos surgidos en el calor de la disputa. Según él el sufrimiento forma parte de la pedagogía divina. Debe conducir al hombre a la

---

[30] Job 22, 15-20.

[31] La segunda réplica de Sofar contenida en el cap. 27, 13-23 debe ser completada con el pasaje del cap. 24, 18-24, en donde se describe también el castigo de los malvados. En el contexto actual se pone en boca de Job, cosa que parece del todo inverosímil, dado que en este caso el héroe defendería la misma tesis que sus adversarios. De aquí que se imponga una trasposición. Algunos autores consideran todo el pasaje 24, 1-24 como interpolación; así, J. STEINMANN, *o. c.*, p. 231. Otros, manteniendo su autenticidad, abogan por la trasposición indicada; así, P. DHORME, *Le livre de Job*, 2.ª ed., París, 1926, pp. XXXVII y XXXIX-XL, de donde resultaría el orden siguiente: 27, 13; 24, 18-24; 27, 14-23.

[32] Job 24, 18-24; 27, 13-23.

[33] Cf. A. M. DUBARLE, O. P., *Les sages d'Israël*, París, 1946, p. 78 (traducción española, Escelicer, Madrid, 1959, p. 88).

práctica de la virtud y prevenirle del pecado. El orador no abandona del todo la antigua tesis de la sanción. Sin aplicarla tan rigurosamente como sus amigos, la acepta en sus líneas generales. De la desgracia no concluye a la existencia de culpas anteriores. Insiste más bien en el orgullo [34] como fuente de pecados futuros. La distribución de premios y castigos está regida por la norma suprema de la justicia divina, pero Elihú la concibe aún en función del esquema de una atribución matemática, a la manera del autor del salmo 37 (36), cuyo principio constante es la liberación —prosperidad del justo y el castigo— desgracia del impío [35].

La intervención de Yahweh (38,1-41,26) y el Epílogo en prosa no solucionan el enigma, ni se vuelve a hablar más de la prosperidad del malvado o del dolor del inocente.

Los poemas babilónicos

Los sabios de la antigua Babilonia se plantearon el mismo problema y en términos muy semejantes al Job bíblico. Idénticas causas motivaron en ambos países el problema del dolor. La religión babilónica admitía sin dificultad la justicia de los dioses [36]. En cambio ignoraba la existencia de un más allá feliz. Algunos pensadores se plantearon la pregunta de la consecución de una vida eterna, pero la teología tradicional respondía en sentido negativo, ya que «cuando los dioses crearon a los hombres los destinaron a la muerte y ellos se reservaron la vida en sus manos» [37]. Por otra parte, la experiencia cotidiana confirma la verdad del viejo proverbio: «se nace y en seguida se camina por el sendero de la muerte; es forzoso para todos atravesar el río Hubur» [38]. La supervivencia en el más allá no se pone en duda [39]. Pero las especulaciones filosóficas hacían de la morada de los muertos una descripción poco halagüeña. Un escritor la describe así: «Es la casa tenebrosa; la morada de donde no vuelven a salir los que allí entran; en donde están privados de luz los que allí ponen el pie; en donde su alimento es el polvo, en donde no ven la luz y se sientan en tinieblas, en donde

---

[34] Job 33, 17; 36, 9.

[35] Compárese Job 36, 5-8, 14-15; 34, 20-27 con el salmo 37 (36), 1-2. 9. 17. 22. 25. 34, etc.

[36] Cf. S. N. Kramer, *Sumerian Theology and Ethics*, en «The Harvard Theol. Rev.», 49 (1956) pp. 58 ss.; W. von Soden, *Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier*, en «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», Neue Folge, 14 (1935) pp. 149, 151, 157.

[37] J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2.ª ed., New Jersey, 1955, pp. 90, III, 3-5. Esta obra la citaremos en adelante con la sigla ya de uso corriente ANET.

[38] ANET, p. 439, lin. 16-17.

[39] Para este problema, para la eventualidad de un juicio en el más allá y para la suerte de los difuntos en el reino de los muertos remitimos a B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg, 1925, pp. 143 ss.

están vestidos como pájaros; es la vivienda cuyas puertas y cerrojos están cubiertos de polvo» [40]. Esta morada, y la existencia umbrátil que allí llevan los difuntos en nada difieren de la concepción hebrea del *seol*. Bajo estas circunstancias se comprende que la inmensa mayoría del pueblo se desentendiese totalmente de un más allá tan sombrío y que además no era visto como sanción de un comportamiento bueno o malo. Todo el interés se centraba en la vida presente. Una larga vida en la tierra, la ausencia de enfermedades, el bienestar material eran la suprema aspiración del hombre y el don más excelso que los dioses le podían regalar. A su consecución se ordenaban las mismas prácticas religiosas. Un antiguo moralista enseñaba que el «sacrificio prolonga la vida y el que teme a los Anunnaki alarga sus días» [41]. La consecuencia inmediata era la aplicación a la vida de la antigua máxima edonista «comamos y bebamos que mañana moriremos», por eso un paremiólogo recomendaba a sus oyentes: «Que tu cuerpo esté harto, que día y noche goce del placer. Procura estar diariamente de fiesta. Pasa día y noche en danzas y algaradas. Mira al niño que va cogido de tu mano y a la mujer que se deleita en tu seno» [42]. La realización de esta aspiración de vida está en manos de los dioses que la otorgan o niegan no llevados por el capricho o el favoritismo, sino en dependencia de la conducta del hombre. Si la antigua sabiduría enseñaba que el temor de los dioses trae la prosperidad, decía también que «el pecado contra la gran divinidad acorta los días del hombre y los de sus descendientes» [43]. Tenemos, pues, fundamentalmente una moral egoísta. La conducta ética del individuo no está orientada en sentido vertical hacia el dios, sino en dirección horizontal hacia la propia felicidad terrena.

Para el babilonio el dolor es un signo inequívoco del desagrado divino y un testimonio de que los dioses no aprueban las malas acciones del hombre. La sanción del bien y del mal se realiza, por tanto, en la tierra. Los dioses castigan y deben castigar implacablemente en este mundo el pecado del hombre. De la conexión entre dolor y pecado deducían los babilonios la consecuencia completamente lógica de que el sufrimiento debía atormentar al pecador y respetar al inocente. Muchas veces la realidad podía confirmar sus previsiones. Pero cuando sucedía todo lo contrario, afloró en sus mentes la duda de la bondad

---

[40] P. JENSEN, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (Keilinschriftliche Bibliothek, VI, 1), Berlín, 1900, p. 80, lín. 4-11.

[41] ANET, p. 427 (reverso B, lín. 2 y 5).

[42] ANET, p. 90, III, lín. 6-13. El texto se refiere a Gilgames, pero termina con estas palabras que extienden su sentido a todos los hombres: «porque esta es la tarea de la humanidad» (lín. 14).

[43] S. LANGDON, R. ZEHNPFUND, *Die neubabylonischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek, IV), Leipzig, 1912, p. 253, col. II, lín. 19-20.

y justicia de los dioses; se les planteó, en una palabra, la cuestión del valor de la tesis tradicional de premios y castigos.

Históricamente nos consta que ya desde muy antiguo se suscitó en Babilonia el tema que tratamos. A la vista de la ruina de la ciudad de Lagas, y considerándose irresponsable del hecho, el rey Urukagina exclama: «¿Qué pecado he cometido yo?» [44]. Un autor de la época reflexionando sobre el suceso nos dice claramente que el rey era inocente y que los castigados debían ser los verdaderos culpables, Lugalzaggisi rey de Umma y la diosa Nisaba [45].

En las oraciones penitenciales de época posterior se oye a veces la misma pregunta que presupone siempre idéntica convicción de que el impío debe ser castigado y el justo premiado:

«¿Por qué la enfermedad, el dolor del corazón,
la miseria y la destrucción están unidos a mí?
¿Hasta cuándo, oh dios mío, me tratarás así?
Como el que no teme al dios ni a la diosa así soy tratado yo» [46].

En una oración a Istar el penitente describe los males que han venido sobre él siendo inocente. Al comparar su suerte con la del malvado se cree injustamente castigado por la diosa:

«¿Qué he hecho yo, oh mi dios y mi diosa?
Como uno que no teme al dios ni a la diosa así soy tratado yo;
pues se me ha dado enfermedad, dolor de cabeza,
pérdida y destrucción» [47].

Vamos a citar aún otro salmo de lamentación. El contenido es siempre el mismo: el impío debe ser castigado:

«¿Cómo te he despreciado? ¿En qué he pecado contra ti?
Constantemente he mantenido tu culto.
Ante tu divinidad caminaba yo siempre con rectitud.
Pero como a uno que no teme a la divinidad, así me has afligido.
Aunque no cometí ningún pecado y no hice ningún mal;
sin embargo, siempre me encuentro abatido por el dolor» [48].

En los salmos y oraciones se formula la pregunta pero no se responde. Si de solución pudiera hablarse sería siempre la tradicional. De

---

[44] Texto citado por CH.-F. JEAN, *La religion sumérienne*, París, 1931, p. 238. El autor sugiere que este hecho pudo inspirar el tema-poema posterior del «justo paciente».

[45] G. A. BARTON, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, New Haven, 1929, p. 90, VII, lín. 10 ss.

[46] A. FALKENSTEIN, W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, pp. 269-270.

[47] ANET, p. 384, lín. 67-69.

[48] A. FALKENSTEIN, W. VON SODEN, *o. c.*, pp. 266-267.

hecho en esos textos al final siempre aparece la confesión del pecado. El sufrimiento quedaría, por tanto, justificado como sanción de la culpa. En la última oración citada el penitente prosigue así:

> «Mírame, oh señora mía, pues invoco a tu divinidad.
> Aunque te has airado ten misericordia.
> Expulsa mi enfermedad, cancela mis pecados» [49].

El aspecto filosófico del problema ha interesado sobre todo a los sabios de la academia babilónica. En cuanto nos consta por los descubrimientos orientalísticos era un tema de actualidad en aquel país. Las tabletas cuneiformes nos han revelado cuatro poemas del «justo paciente» y otro de tema afín. Como en el Job bíblico así también en los poemas babilónicos se trata de un hombre justo que goza de la felicidad merecida por sus buenas obras. En breve espacio de tiempo y sin razón alguna aparente se ve privado de sus bienes y sumergido en el dolor. El punto de partida, la tesis fundamental, el desarrollo del tema e incluso la intención apologética de los cuatro poemas son en el fondo comunes, pero difieren considerablemente en los detalles.

Pasando por alto el «Diálogo entre amo y esclavo» [50], que no trata directamente del dolor del inocente, sino en forma cómica y burlesca del valor del bien útil y de la ordenación moral del mundo, vamos a examinar brevemente el contenido de los otros cuatro. Aquí nos interesa mayormente el «Diálogo sobre la miseria de la vida humana» [51], que se ocupa también de la prosperidad de los malos, mientras que los otros tres sólo consideran el dolor del justo y sus causas. En el Monólogo [52], en el «Relato» [53] y en el «Job sumérico» [54], por consiguiente,

---

[49] Ibidem, pp. 267-268.

[50] El texto en ANET, p. 438 y la explicación del mismo en J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946, pp. 14 ss. Véase también un breve resumen en E. F. SUTCLIFFE, S. J., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo* (trad. española, Herder), Barcelona, 1959, pp. 50-55.

[51] Texto en ANET, pp. 439 s. Texto, trad. y estudio por A. LANDSBERGER, *Die babylonische Theodizee*, en «Zeitschrift für Assyriologie», 43 (1936), pp. 32-76. Cf. J. J. STAMM, *o. c.*, pp. 19 ss.; E. F. SUTCLIFFE, *o. c.*, pp. 46-50.

[52] Texto, trad. y estudio por S. LANGDON, *Babylonian Wisdom*, en «Babyloniaca», VII (1923) pp. 129 ss. Trad. más moderna con bibliografía en ANET, pp. 434 ss. Breve explicación por J. J. STAMM, *o. c.*, pp. 16 ss. y E. F. SUTCLIFFE, *o. c.*, pp. 43-46.

[53] J. NOUGAYROL, *Une version ancienne du «Juste souffrant»*, en «Rev. Bib.», 59 (1952) 239-250. Cf. J. J. A. VAN DIJK, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden, 1953, pp. 119 ss.

[54] S. N. KRAMER, *Man and his God. A Sumerian Variation on the «Job Motif»*, en «Supplements to Vetus Testamentum», vol. III, Leiden, 1955, páginas 170-182.

falta la contraposición de la felicidad del malvado que daría más relieve al tema, pues constituiría, al menos en apariencia, un nuevo argumento contra la justicia de los dioses. En el «Diálogo», en cambio, el autor para impugnar la tesis de la justa retribución no teme hacer resaltar más aún que la desgracia del piadoso, la prosperidad del impío. En el Monólogo [55] y en el «Job sumérico» [56] el justo se lamenta de haber sido tratado como un malvado, siendo así que es inocente, excluyendo por esto mismo la consideración del segundo aspecto del problema, o mejor dicho, suponiendo que el pecador debe siempre ser castigado en esta vida. En el Relato falta toda alusión a la suerte del impío. El Monólogo subraya las buenas obras del justo, su fidelidad constante al dios, la práctica sincera del culto y su actividad misionera entre las gentes de su país [57]. En el «Job sumérico» se recalca poco este aspecto y lo mismo hace el Relato. En éste apenas se habla de la piedad del justo en su vida anterior. Sólo se dice que no ha cometido ningún pecado ni voluntario ni involuntario [58]. Por tanto, la felicidad parece un don tan gratuito del dios como después la desgracia y la liberación de sus males.

En el «Diálogo», como acabamos de decir, se discuten ambos problemas. En este sentido y por su forma dialogada pueden establecerse más estrechas relaciones con el Job de los hebreos. De los dos interlocutores uno es un hombre atribulado que duda de la justicia de los dioses y el otro un piadoso creyente que predica la resignación en el dolor y la confianza en la divinidad. Su tesis representa el punto de vista de la ética tradicional, es decir, que existe proporción entre el pecado y el castigo. Comparándolo con el poema bíblico el paciente representa a Job y los amigos de éste al filósofo creyente del Diálogo. Después de una lamentación en la que el paciente expone su desgracia [59], el amigo responde estableciendo su tesis: el justo es bendecido por los dioses:

«Sólo el que contempla el rostro del dios posee un ángel protector.
Solamente el que venera con reverencia a la diosa acumula abundancia»
[(II, 21-22).

La respuesta del paciente (III) pone en duda esta tesis, llamando la atención del amigo sobre su situación. Sin que él lo diga expresamente se supone que ha practicado lo que le dice su interlocutor. En la es-

---

[55] ANET, pp. 434, II, 12-21.

[56] Siguiendo la división establecida por KRAMER, *l. c.*, se encuentra en las líneas 10-20.

[57] ANET, pp. 435, II, 23-33.

[58] En la división en estrofas de NOUGAYROL, *l. c.*, son la II y VIII.

[59] Seguimos la división en estrofas comúnmente establecida. Los números romanos remiten a las estrofas, los arábigos a las líneas.

trofa V el paciente ataca ya directamente la tesis tradicional. Quien prospera en la vida es precisamente aquel que se desentiende de los dioses y se muestra indiferente hacia los actos del culto. Ni el león cuando devora la carne, ni el advenedizo cargado de riquezas se preocupan de ofrecer sacrificios a los dioses (V, 50-53). Con dos comparaciones, la del onagro herido de muerte por la flecha al pisotear las tierras sembradas y la del león cogido en la trampa por haber diezmado los rebaños, quiere el amigo demostrar la indefectibilidad del castigo de los malvados (VI, 59-62). Y luego ya sin metáforas prosigue:

«Al advenedizo, dotado de riquezas, cuya hacienda se ha acrecentado
el regidor le hace arder en el fuego antes de que le llegue su hora» (VI, 63-64).

La muerte prematura, no hace falta insistir en ello, era el peor castigo que los dioses babilonios podían imponer a un hombre. Es también la pena extrema que los amigos de Job adjudican al impío.

El paciente mantiene su punto de vista. Niega rotundamente la ecuación virtud-felicidad, dado que la experiencia enseña todo lo contrario:

«Caminan por la vía de la felicidad los que no buscan al dios.
Los que oran devotamente a la diosa se hacen pobres y débiles» (VII, 70-71).

Este principio general es corroborado en otras estrofas posteriores con la indicación de numerosas anomalías y aun patentes injusticias que se dan en la vida humana. Entre las primeras señala el paciente el caso del primogénito que pasa la vida del gran señor «recostado en el lecho» o «dedicándose vergonzosamente a la caza y al pillaje» (XXIII, 246-249), mientras que su padre y los hermanos menores se afanan por ganar el pan de cada día (XXIII, 245-250). Los desórdenes sociales que diariamente estamos presenciando parecen demostrar a saciedad que no existe una justicia superior o que los dioses obran injustamente a sabiendas. Se exalta al homicida; se abate al humilde; se justifica al malvado; se desprecia al justo; se enriquece el ladrón; se roba al pobre; se anima al poderoso; se arruina al débil (XXV, 265-275). Pasando después a su caso personal encuentra un nuevo argumento contra la tesis de la sanción:

«En mi niñez indagué las intenciones del dios,
en humildad y piedad he ido en busca de la diosa.
Y ahora tengo que soportar como un yugo un trabajo sin provecho.
El dios me trae la pobreza en lugar de la riqueza» (VII, 72-75).

El amigo sostiene su tesis basado también en dos argumentos, uno general y otro más concreto. En primer lugar, echa en cara al amigo, como hizo Elifaz con Job (Job 22, 6 ss.), sus malos pensamientos y sus pecados contra los dioses (VIII, 78-81). Por tanto, la desgracia es

un justo castigo. Y después vuelve a insistir (cf. VI, 59-64) en el fatal desenlace de la vida de un impío: inseguridad, mutilación de sus piernas y muerte prematura (XXII, 237-239). El porvenir del piadoso, al contrario, es mucho más consolador; tiene indefectiblemente asegurado su pan cotidiano. El amigo concluye con un consejo práctico:

«Busca el viento favorable de los dioses
y lo que has perdido en un año lo recuperarás en un instante» (XXII, 240-242).

También aquí como en el libro de Job nos hallamos ante un callejón sin salida. La discusión no hace progresar el debate. La suerte del impío no parece más desgraciada que la del justo.

* * *

RESUMIENDO brevemente el contenido del pensamiento bíblico y de la enseñanza babilónica sobre la prosperidad de los malos, constatamos en primer lugar una semejanza general innegable, tanto desde el punto de vista literario como doctrinal [60]. Se trata en ambos casos de un mismo tema, de idéntico problema, motivado por las mismas causas y cuyas soluciones son extraordinariamente afines [61].

A través de todo el estudio se ha puesto de relieve la identidad del tema. El problema discutido es el mismo: por qué sufre un hombre justo. En el libro de Job y en el «Diálogo» babilónico se completa

---

[60] Para un estudio más detallado de las semejanzas literarias y doctrinales entre el Monólogo y Job y el juicio que merecen remitimos al lector a S. R. DRIVER, G. B. GRAY, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh, 1921, p. XXXIII y a S. STEINMANN, *Le libre de Job*, París, 1955, pp. 37-38. Las afinidades literarias entre Job y el Diálogo babilónico han sido muy bien puestas de relieve por P. DHORME, *Ecclésiaste ou Job?*, en «*Rev. Bib.*», 32 (1923) 5-27.

[61] Y ¿qué habría que decir de la dependencia literaria? Cronológicamente todos los poemas babilónicos son anteriores a Job. Los especialistas en Asiriología hablan de *tema* común, pero, debido a la libertad con que los escritores babilónicos exponen el tema, resultando de aquí múltiples divergencias, sería difícil admitir una *fuente* común para los mismos poemas mesopotámicos; cf. J. NOUGAYROL, *Une version ancienne du «Juste souffrant»*, en «Rev. Bib.», 59 (1952), p. 250. Por esta misma razón habría que decir lo mismo de Job respecto a los textos babilónicos. Un buen conocedor de Job y de los poemas mesopotámicos, P. Dhorme, se expresa así respecto a la dependencia del Monólogo y Job: «La comparaison entre le thème de ce poème et celui du livre de Job prouve jusqu'à l'évidence que le livre de Job est independant de la composition babylonienne», cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 2.ª ed., París, 1926, p. LXXXVI. De la relación entre el «Diálogo» y Job dice: «Mais (les ressemblances) ne sont que des traits extérieurs et clairsemés dans l'ensemble de la composition. Nulle part on ne constate une influence directe sur le livre de Job», *ibidem*, p. LXXXVII. Una cierta dependencia, al menos exterior (semejanza material de pensamiento y de expresión), a través de la tradición cananeo-fenicia es admitida por H. LUSSEAU, *Introduction à la Bible*, Tome I, Tournai, 1957, p. 647.

con la pregunta de por qué prospera el malvado. Dos tesis opuestas se enfrentan; la tradicional: la virtud engendra la felicidad, el pecado la desgracia, o, en otras palabras, Dios premia al justo y castiga al pecador; la crítica: el pecador no es más desgraciado que el justo, es decir, la sanción moral automáticamente aplicada a las condiciones de esta vida no existe. Las razones de los sabios babilónicos y del autor de Job son en el fondo las mismas.

Admitida como dogma la existencia de la justicia divina —para la teología babilónica es una verdad indiscutible— e ignorando la vida feliz en ultratumba surgió en ambos países el examen crítico de la enseñanza tradicional sobre la retribución en la tierra, desmentida por los hechos de experiencia. Por esta razón en todos los poemas el justo paciente debe lógicamente recuperar su antigua felicidad en la tierra.

Las soluciones, si de soluciones pudiera hablarse, son también afines. Definitiva ninguna. El problema es un misterio de la sabiduría divina. Pero es cierto, tanto para el autor de Job como para los sabios babilónicos, que la justicia de Dios no se rige por la misma pauta del criterio humano. El hombre no debe, no puede enjuiciar los planes divinos. En cuanto a la prosperidad del malvado constatamos igualmente una afinidad sustancial. El malvado será indefectiblemente castigado en este mundo, tesis sostenida por los amigos de Job y por el filósofo creyente del Diálogo babilónico. El impío no es más desgraciado que el justo, antítesis de los dos pacientes. Solución definitiva no existe, ni en el drama bíblico, ni el poema mesopotámico. Sin embargo, ambos escritos demuestran caduca la tesis tradicional. Han demostrado por lo menos que la prosperidad no va necesariamente unida a la virtud, ni la desgracia es indicio seguro del pecado.

El Diálogo babilónico es más parco que el libro de Job en la descripción de las penas del impío. Sólo alude dos veces a la muerte inesperada y prematura y a una cierta inseguridad en la vida. El drama bíblico se complace en descripciones minuciosas. La muerte en plena juventud, la carencia de herederos y la entrega de los bienes del malvado en manos extrañas son las tres grandes penas que repiten a coro los amigos de Job. La inseguridad en la vida, los remordimientos, los terrores nocturnos, las tinieblas interiores, el olvido total después de la muerte, el castigo de sus propios hijos son otros tantos castigos que asignan al pecador. Para la teología babilónica el gran flagelo de los dioses contra la humanidad pecadora son las enfermedades. Aunque el Diálogo no alude más que a la fugacidad de la dicha del impío, de otros textos babilónicos pueden reconstruirse todos los demás males consignados en el libro de Job.

Olegario García de la Fuente, O. S. A.
Profesor de Sda. Escritura en el Monasterio de
El Escorial

Los Salmos-prólogos

En un trabajo anterior [1], que esperamos poder completar en fecha próxima, exponíamos nuestra convicción de que los Salmos que no tienen ningún título son los que han entrado en el Salterio en época más reciente, cuando había pasado ya la moda de poner títulos a los Salmos.

Verdad es que estos Salmos no se colocaron al final de todo el libro, sino que se intercalaron entre los demás. La razón de esta colocación no fue la misma para todos. Algún día la estudiaremos de un modo integral. Hoy nos vamos a contentar con señalar el carácter de algunos de estos Salmos, que nos da la razón de su actual colocación en el Salterio.

El primero entre todos los «Salmos huérfanos» [2], como se les ha llamado, es el Ps 1.

Es ya muy antigua la observación de que este Salmo parece puesto al frente del Salterio a manera de prólogo o introducción al mismo. Lo decía ya S. BASILIO [3] y desde entonces lo han repetido infinidad de escritores y exegetas. Y efectivamente, al libro, que alimentaba la piedad de todo buen israelita, bien se le pudo poner una introducción, que cantase la felicidad del bueno, que se aparta del mal y se complace en la Ley, y la desgracia del malo, que será como tamo arrastrado por el viento.

Partiendo de este hecho, al que nadie pone dificultad, queremos llamar la atención sobre otros hechos similares dentro del Salterio.

Algunas de las colecciones parciales que luego habían de reunirse para formar el libro actual de los Salmos van precedidas de un Salmo, que carece de título y cuyo contenido podría servir de prólogo a toda la colección. Nos referimos al Ps 2, que precede a la primera colección de David; al Ps 104, que encabeza la colección de los Salmos

---

[1] *Los títulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio*, en Est. Bibl. 13 (1954) 163.

[2] VACCARI, *De libris didacticis* (Institutiones Biblicae) 17.

[3] MG 29, 215.

aleluyáticos; al Ps 119, que está al frente de los Salmos de las subidas, y al Ps 137, que da paso a la tercera colección de David.

Para afirmar que el Ps 1 es un Salmo-prólogo de todo el Salterio, sólo se aducen en realidad dos razones: que precede a todos los demás Salmos y que su contenido es apto para ser considerado como introducción o resumen de las ideas expuestas en todo el conjunto del Salterio. Si no estuviera el primero, nadie hubiera sospechado que era un prólogo. Y aun estando el primero y suscitando la sospecha de que fuera un prólogo, tampoco hubiera sido aceptado como tal, si su contenido no ofreciese la coherencia antes indicada con el conjunto del Salterio. Por nuestra parte añadiríamos una tercera razón. El carecer de título demuestra que ha entrado en el libro de los Salmos en una época tardía, lo cual aumenta la posibilidad de que haya sido introducido cuando ya el libro estaba completo, y sea efectivamente un prólogo.

Estas mismas tres razones valen para los cuatro Salmos que antes hemos citado (2; 104; 119; 137). Porque: *a*) Los cuatro carecen de título y por lo tanto han entrado en el Salterio en época relativamente tardía. *b*) Cada uno de los cuatro precede inmediatamente a toda una colección. Y *c*) cada uno de ellos ofrece un contenido, que bien puede considerarse como compendio o introducción a las ideas expresadas en los Salmos de su colección correspondiente.

Las dos afirmaciones primeras son evidentes. Sólo necesitamos probar la tercera, y es lo que pretendemos hacer en las siguientes páginas.

El Ps 2, en realidad, no precede solamente a la primera colección de David, sino que, puesto que no hay ningún otro Salmo-prólogo hasta el comienzo de la colección aleluyática, podemos muy bien decir que precede de hecho a un conjunto de colecciones, que son: la primera y segunda de David, la de Asaf, la de los hijos de Coré y la del Reino.

Este conjunto de colecciones estaba formado por un buen número de Salmos, colectivos unos e individuales otros, pero que se rezaban todos desde hacía algún tiempo con un sentido colectivo. Tales Salmos reflejaban las diversas vicisitudes por las que había pasado el pueblo de Dios, entre las cuales sobresalía con fuertes trazos el hecho, relativamente reciente, del destierro y de la liberación del mismo. Siempre había protegido Yahvé a su pueblo, pero recientemente, al liberarle de manos de un imperio tan poderoso, había demostrado delante de todos los pueblos de la tierra que él es el que gobierna el mundo. Esta es la verdad en que especialmente insistían los Salmos de la colección del Reino —y sobre todo los añadidos cuando ya se habían terminado los títulos—, cuando decían: «Yahvé es rey» [4]. El

[4] Pss 93, 1; 94, 3; 97, 1; 98, 6; 99, 1.4.

Ps 98, 9 lo explicará con estas palabras: «Yahvé viene a regir la tierra; él regirá al mundo con justicia y a los pueblos con equidad».

Al frente de este conjunto de Salmos qué bien estaba el Ps 2. El nos presenta el reinado universal de Dios, ejercido directamente por un rey-mesías, a quien Yahvé, su padre, ha colocado como rey universal en Sión, con poderes absolutos para deshacer los pueblos. Por eso pueblos y reyes, lejos de seguir rebelándose contra él inútilmente, como vienen haciéndolo hasta ahora, deben someterse y aceptar su reinado universal [5].

Creemos que éste es el verdadero sentido de este Salmo y ésta la verdadera razón de ser de su colocación en el lugar que actualmente ocupa. No nos convence la explicación de PFEIFFER [6], que afirma que el Ps 2 se puso como una contrapartida del Ps 89, que por entonces sería el último de toda la colección, y en el que el salmista se lamenta de que Dios, a pesar de todas sus promesas (vv. 20-38), se haya irritado con su «ungido», haya echado por tierra su corona y su trono, desmoronado sus murallas y castillos, y abreviado los días de su juventud (vv. 39-46). Si así fuera, el Ps 2 se hubiera colocado inmediatamente después del Ps 89. La eficacia de su impresión en la psicología del lector o del orante podía suponerse mucho mayor si se leía a continuación del Ps 89, cuyos efectos trataría de suavizar. Pero además creemos que el conjunto de Salmos, al que se antepuso el Ps 2, no terminaba con el Ps 89, sino que continuaba a lo largo de la colección del Reino, o por lo menos de una parte de la misma [7].

El Ps 2, por lo tanto, resulta ser un Salmo-prólogo [8].

---

[5] Las circunstancias, en que fue introducido este Salmo refuerzan su sentido mesiánico directo.

[6] R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, London, 1952, 628.

[7] De no haber sido así, la colección del Reino tendría también su Salmo-prólogo. (En el momento de corregir las pruebas, debemos advertir que acaso pueda señalarse ese prólogo en el Ps 91).

[8] Aunque creemos ser los primeros en afirmar la existencia de estos cuatro Salmos-prólogos de las diversas colecciones, por lo que se refiere al Ps 2, ya algunos comentaristas se habían aproximado a nuestra afirmación actual. BRIGGS (*Psalms* I, 11) dice que este Salmo era la introducción mesiánica del Salterio davídico. PANNIER-RENARD (*Les Psaumes*, 58) dice: «Parece puesto a la cabeza del Salterio, así como el precedente, como una especie de prefacio; incluso en algunos textos antiguos estaban los dos unidos en uno solo... La primera parte de este prefacio del Salterio miraría así al pasado, la Ley dada por Dios a Moisés, y la otra miraría al porvenir, el reinado de Dios en toda la tierra iluminada y sometida a él por el Mesías». CALES (*Le livre des Psaumes*, I, 102) escribe: «Se puede decir que el Ps 2 es una introducción mesiánica al Salterio, como el Ps 1 es una introducción moral y sapiencial al mismo. Nada nos asegura sin embargo que tal haya sido el pensamiento de los autores de la compilación». Nosotros afirmamos en cambio que este Ps 2 es una introducción, no a todo el Salterio, sino a un grupo de colecciones, que forman parte del mismo, y que el compilador lo puso aquí con la intención deliberada de que fuese un prólogo.

También el Ps 104 es un Salmo-prólogo. Se encuentra al empezar la colección aleluyática, no tiene título y encaja perfectamente en esta colección.

Porque este Salmo es un grandioso cántico a Dios creador y providente. Yahvé es grande (v. 1). Revestido de luz, extendió los cielos (v. 2) y puso su morada sobre las aguas celestiales (v. 3). Las nubes son su carro (v. 3) y los vientos y rayos sus mensajeros (v. 4). Creó la tierra y separó las aguas (vv. 5-9). Fecunda la tierra con su flora y fauna (vv. 10-18). Produce el día y la noche, en los que sucesivamente buscan su sustento los hombres y las fieras (vv. 19-23). Ha hecho el mar inmenso lleno de peces (vv. 24-26). Cuando retira su espíritu, todos mueren; y cuando lo vuelve a dar, todos reviven (vv. 27-30). Bien merece que el alma le cante de por vida (v. 33).

Por la colección de los Salmos aleluyáticos, como en general por toda la poesía de los primeros años después del destierro, sopla un aire nuevo de especial atención a la naturaleza, que en algunas ocasiones encuentra expresión muy bella, como ocurre en el Ps 147. Bien le va un prólogo como el Ps 104 a esta colección en la que destacan Salmos como el 148 y 150.

Pero aún hay más. Los tres Salmos primeros de esta colección (Ps 105-107) recuerdan: *a*) la elección del pueblo de Dios y su liberación de Egipto (Ps 105); *b*). las alternativas de rebelión y sumisión, desde el Mar Rojo hasta el cautiverio (Ps 106); *c*) la liberación del destierro (Ps 107). A estas consideraciones convenía que precediese el recuerdo de la creación, como a los libros sagrados, que narran la elección del pueblo de Dios y la historia de sus servicios e infidelidades, precede en el Génesis la narración solemne de la creación. Por si no estuviera bien patente esta conexión, termina el Ps 104 diciendo: «Desaparezcan de la tierra los pecadores» (v. 35).

Este paralelismo, que hemos establecido con la narración del Génesis, no nos parece una mera apreciación subjetiva, puesto que en todo el Ps 104 el salmista tiene presente el relato de Gen 1.

Es posible que algún lector encuentre dificultad en admitir que este Salmo sea el prólogo de la colección aleluyática, porque inmediatamente antes de él está el Ps 103, que empieza y termina con la misma frase que el Ps 104: «Bendice, alma mía, a Yahvé». Esta identidad de comienzo y de colofón podría hacer suponer que entre los dos Salmos hubiese cierto nexo que de ellos hiciese una unidad litúrgica independiente de la colección que les sigue.

Pero nos parece que lo único que revelarían ese comienzo y ese colofón es lo que ya algunos comentaristas sospechan [9]: que los dos Salmos han sido escritos por un mismo autor. Y no vemos ningún

---

[9] Nötscher, Castellino, Kissane.

inconveniente en que el autor de un Salmo-prólogo sea también autor de otro Salmo.

No forman los dos Salmos ninguna unidad de pensamiento o de forma fuera de esa frase inicial y final. En el Ps 104 invita el salmista a su propia alma a alabar a Yahvé, y para ello le pone delante la gran obra de Dios, que es la creación. En el Ps 103, en cambio, se le propone el perdón de Dios (vv. 3-5), que, como en otro tiempo con Moisés e Israel, ejerce con ellos su misericordia (vv. 6-10), la cual es muy grande, especialmente con los que guardan su *bᶜrît* y sus *piqqûdîm* (vv. 11-18); solamente en los últimos versículos (19-22) se alude a diversas obras de la creación, invitándoles a ellas mismas a bendecir a Yahvé.

Más aún, creemos que tampoco son los dos Salmos de un mismo autor. Quien escribió el Ps 104 tiene el espíritu y las ideas que los críticos suelen atribuir a la escuela sacerdotal, mientras que el autor del Ps 103 parece pertenerer al grupo de los que apoyaban su pensamiento y su espiritualidad en las ideas del Deuteronomio. El debió conocer el Ps 104, y de éste tomó la frase inicial y final.

La tercera colección, que tiene un Salmo-prólogo, es la colección de las subidas o gradual.

Está formada esta colección por diversos Salmos cantados por los peregrinos que de las regiones del Norte de Palestina acudían a Jerusalén en las grandes fiestas, según estaba mandado en la Ley de Dios. Algunos de estos Salmos servían para preparar el ánimo de los viajeros, otros se cantaban por el camino antes o después del encuentro con los samaritanos agresivos, otros en Jerusalén y otros al emprender el viaje de retorno.

Como introducción a estos Salmos se ha escrito el Ps 119, largo, muy largo, con 176 versículos, que tiene carácter alfabético. Todos los versículos de cada estrofa —cada una consta de ocho— comienzan con la misma letra del alfabeto hebreo. Es indudable que esto quita libertad al poeta y acaso impone repeticiones poco gratas. Pero el conjunto no puede considerarse, como hasta ahora se ha venido haciendo [10], como un centón más o menos ordenado de elogios de la Ley. Es verdad que este Salmo baraja varios nombres, con los que designa

---

[10] BRIGGS, II, 416. KIRKPATRICK, III, 701 (pero con reservas). VACCARI, *La Sacra Bibbia*, IV, 258. CALES. II, 434. PANNIER-RENARD, 627. NÖTSCHER, 241. CASTELLINO, 745 s. KISSANE, II, 224. EERDMANS, 543. WEISER, II, 509 s. A. DEISSLER (*Psalm 119 [118] und seine Theologie*, München, 1955, 267-269) afirma que no se trata de un mero mosaico de fragmentos verbales e ideales, y cuando se esfuerza por precisar la línea positiva que ha guiado al autor en su obra, observa que es un Salmo sapiencial, cuyas enseñanzas se basan en la experiencia personal del autor, el cual las encierra en el marco de una oración y, colocándose entre los oyentes, habla desde allí a Dios. Para todo esto emplearía un método antológico.

las diversas manifestaciones de la voluntad divina [11], y expresa en todo momento una grande veneración por la misma. Pero todo esto va encuadrado en el marco de una peregrinación a Jerusalén [12].

Fácil es observar con cuánta frecuencia se refiere este Salmo —sobre todo en sus primeros versículos— a los caminos de Dios y a sus instituciones y preceptos. Si se tiene en cuenta que entre estas instituciones estaban las fiestas de la Pascua, Pentecostés y Tabernáculos y que la Ley mandaba a los hebreos acudir a Jerusalén para celebrarlas, «guardar los caminos de Dios», que en general significa la obediencia a sus mandamientos, adquiere un significado más concreto, hasta plasmarse en los viajes que conducían a los peregrinos a Jerusalén.

El v. 96, que con su apaxlegómenon *tiklāh* resulta un poco enigmático para los intérpretes, puede ser nuestro punto de partida para exponer nuestra interpretación. «He visto el fin de toda la consumación (o realización); tu mandamiento queda bien patente». Es el momento en que el peregrino llega a Jerusalén coronando una empresa ardua. Ardua se presentaba desde un principio a su pensamiento y ardua se ha mostrado después en su realización. Esta realización es la que ha terminado. «He visto el fin de toda la realización».

Era empresa ardua para quien venía del Norte de Palestina y tenía que atravesar por tierras de Samaría, donde los samaritanos se gozaban en molestar y perseguir a los peregrinos que pasaban en dirección a Jerusalén. Tales molestias y persecuciones se dejan percibir en las estrofas del Salmo, que preceden a este v. 96, empezando ya en la estrofa *zain:* «Mucho me insultan los petulantes» (v. 51). Pero se hacen especialmente evidentes y duras en la estrofa *caf:* «Estoy como odre puesto al humo... ¿Cuándo harás justicia con los que me persiguen?... Cavaron los soberbios hoyas para mí... Pérfidamente me persiguen. Socórreme. Casi me han echado por tierra» (vv. 83-87).

La estrofa *lamed,* que sería la de la llegada a Jerusalén, es como una acción de gracias, y a partir del v. 96, en que termina, todo cam-

---

[11] D. H. MULLER (*Strophenbau und Responsion*, Viena, 1904, 54 sq.) los reducía a ocho, que el salmista habría tomado del Ps 19. Muchos comentaristas han aceptado este número, aunque otros, con razón, han añadido más términos a la lista de sinónimos. Sobre el matiz propio de cada uno puede verse CALES, II, 429 s.; DEISSLER, *l. c.*, 74-86. Véase también A. ROBERT, *Le sens du mot Loi dans le Psaume CXIX* (Vulg. CXVIII), en RevBibl 46 (1937) 182-206; y *Le Psaume CXIX et les Sapientiaux*, en RevBibl 48 (1939) 5-20.

[12] Esta misma idea expusimos por vez primera en forma de divulgación en «Ecclesia» (1953, 2) 123 s.; y más tarde en *Por los senderos de la Biblia,* Madrid, 1956, 223-228. A. DEISSLER (*l. c.*, 281 s.) roza la posible relación de este Salmo con la fiesta de los Tabernáculos, en la que cada siete años se exponía la Ley; pero la desecha, porque sólo considera la posibilidad de que sirviese para ser cantado después de la lectura de la Ley, y esto le parece improbable.

bia por completo. Ya no se habla de aflicciones y persecuciones si no es en tiempo pasado. Ahora todo es gozarse en la gran utilidad de la Ley, que le hace más sabio que los mismos ancianos: «Cuánto amo tu Ley» (v. 97). «Cuán dulces son para mi paladar tus preceptos; más que la miel para mi boca» (v. 103). «Tu palabra es para mis pies una lámpara; la luz de mis pasos» (v. 105). Son los sentimientos que experimenta el peregrino al escuchar durante los días de las fiestas la exposición de la Ley. Lo que Dios le va enseñando le hace alegrarse de haber vencido antes las dificultades, y formular propósitos para el futuro, y estremecerse a veces por temor a los juicios de Dios: «Se estremece mi carne por temor de ti, y temo tus juicios» (v. 120).

Pero llega un momento en que de nuevo hacen su aparición los perseguidores: «Acercáronse los que malignamente me persiguen» (v. 150). Estamos en la estrofa *qof*, y el peregrino debe de estar también de vuelta para su país. Antes de emprender el retorno había pedido a Dios ayuda: «Dirige mis pasos con tus palabras» (v. 133), y había formulado un propósito muy decidido: «Si me hallaren la angustia y la aflicción, tus mandamientos serán mis delicias» (v. 143). Y, efectivamente, la aflicción llega en el camino de vuelta: «Ve mi aflicción y sácame de ella... Defiende mi causa y protégeme... Muchos son mis enemigos y perseguidores» (vv. 153s.157).

Las dos últimas estrofas son la expresión de la paz y de la gratitud en medio de una vida de piedad: «Siete veces te alabo en el día... Mucha paz tienen los que aman tu Ley» (vv. 164s.). «Mis labios te cantarán alabanza... Cantará mi lengua tu fidelidad... Viva mi alma para alabarte» (vv. 171s.175). Todo termina con un versículo en que el hombre expresa su desconfianza en sí mismo y su confianza en Dios: «Si errare como oveja perdida, busca a tu siervo, pues no me he olvidado de tus mandamientos» (v. 176).

Esta interpretación arroja mucha luz sobre el Ps 119 y le hace perder toda la monotonía que muchos le reprochan. No es solamente la distinción de diversas etapas: Preparación del viaje (vv. 1-32); primeras dificultades (vv. 33-64); persecución y final del viaje (vv. 65-96); estudio y meditación de la Ley (vv. 97-128); preparación del retorno (vv. 129-144); viaje de vuelta (vv. 145-160); y acción de gracias (vv. 161-176). Además, dentro de cada etapa se puede notar algún desarrollo que antes quedaba oscurecido. Por ejemplo:

a) Si en el v. 62 canta el peregrino *tôdāh* a media noche es para dar gracias a Dios, que ha manifestado su juicio contra los pecadores, que le habían tendido lazos (v. 61). Y un juicio parecido a éste es el que echa de menos en el v. 84 cuando las cosas se habían puesto mucho peor.

b) En la etapa primera del viaje, cuando han aparecido ya las primeras dificultades, el peregrino se cobija por las noches en alguna casa —«la casa de mi peregrinación»— y en ella desahoga su espíritu

cantando *z^emirôt* a los estatutos divinos, en virtud de los cuales hacía el viaje (v. 54) [13].

c) En momentos duros para el peregrino, piensa éste en que Dios, que es creador, tiene derecho a imponerle mandamientos, y se consuela pensando en la alegría que van a tener, cuando le vean llegar, los demás que han acudido a adorar a Dios en Jerusalén («los que te temen») (vv. 73s.).

d) Cuando el peregrino emprende el viaje se contenta con cantar *z^emirôt* por la noche (v. 54). Más adelante (v. 62) canta *tôdāh* en acción de gracias por la intervención divina. Pero al final, lo que canta es *hillēl* y *t^ehillāh* (vv. 164.171.175).

Finalmente creemos que esta interpretación está llamada a influir en la traducción de este Salmo, principalmente por lo que se refiere a los tiempos de los verbos.

Y después de toda esta exposición no creemos ya necesario insistir en la aptitud del Ps 119 para servir de introducción a la colección formada precisamente por los Salmos que cantaban los peregrinos del Norte en su viaje a Jerusalén.

Hay, sin embargo, todavía una razón que no debemos omitir. La colección aleluyática tiene en la actualidad incrustados algunos grupos de Salmos que no pertenecen a la misma. En una de estas incrustaciones ha entrado de lleno toda la colección de las subidas y sólo ella. El único Salmo que la acompaña, precediéndola, es el Ps 119. Esto no tiene otra explicación sino que la colección de las subidas iba ya encabezada por este Salmo, que formaba parte de la misma como una introducción.

A la tercera colección de David, cuyos Salmos piden ayuda contra los enemigos, se puso como prólogo el Ps 137.

Si, al leer los Salmos de esta colección, le cabe a uno la duda de si serán oraciones individuales y se tratará de los enemigos de una persona, cuando se lee este Salmo-prólogo no cabe la menor duda de que el autor del mismo dio a estos Salmos un sentido colectivo y vio en aquellos enemigos a los enemigos de Israel. Para el salmista, el enemigo de su pueblo por antonomasia es Babilonia, y con Babilonia aquellos pueblos vecinos que, como Edom, se alegraron el día de la caída de Jerusalén. Para ellos pide a Dios venganza, mientras recuerda la tristeza de los días del cautiverio, en que su desgracia no les permitía cantar los cánticos de Sión.

En favor de nuestra afirmación con respecto a este Salmo militan las mismas razones que en los casos anteriores. Es un Salmo sin título y por lo tanto coleccionado en época reciente. Precede inmediata-

[13] Estos *z^emirôt* podrían muy bien ser algunas de las estrofas de este mismo Salmo o bien los Salmos de la colección «de las subidas».

mente a la tercera colección de David. Y ofrece un contenido en consonancia con la colección.

Añadiremos también para este Salmo una cuarta razón semejante a la del precedente. La tercera colección de David, formada por los Pss 138-144, está también incrustada en la colección aleluyática, entre los Pss 136 y 145. Y, precediéndola, ha entrado este Ps 137. Señal de que ya con anterioridad estaba este Salmo vinculado a la tercera colección davídica.

Queda, pues, consignada, y creemos que demostrada, la existencia de los Salmos-prólogos. Como ampliación de esta conclusión afirmamos:

1.—Ha habido una época en la que estuvo de moda el anteponer a cada colección de Salmos un Salmo-prólogo.

2.—Esto ocurría en un tiempo en el que se ha perdido ya la costumbre de poner un título a cada Salmo y, por lo tanto, en un período relativamente reciente de la formación del Salterio.

3.—Este tiempo se extiende hasta después de terminada la formación del Salterio, puesto que a todo el Salterio ya acabado se le puso como prólogo el Ps 1.

4.—Al tratar de señalar cuándo comenzó este tiempo, hemos de decir que después del destierro, puesto que algunos de los elementos que forman los títulos, son postexílicos y los Salmos-prólogos entraron en la colección cuando ya los títulos estaban terminados.

¿Pero podríamos precisar algo más este término a quo? En realidad no tratamos de precisar cuándo se escribió cada uno de estos Salmos, sino cuándo se puso como prólogo de una colección. Es verdad que no pudo ponerse como prólogo un Salmo antes de que fuese escrito, y por lo tanto, si podemos demostrar que un determinado Salmo que hoy es prólogo fue escrito en una época determinada, queda ipso facto demostrado que antes de esa época no había tal prólogo. En cambio, puede ser que un Salmo fuese compuesto en una época determinada y no se colocase como prólogo de una colección hasta otra época posterior.

Por eso el examen interno de un Salmo no nos puede llevar a determinar cuándo comenzó a ser prólogo, si no es en los casos en que el Salmo haya sido compuesto expresamente para ser prólogo. Creemos que este caso se da con cierta claridad en los Pss 1 y 119, pero no opinamos que se pueda demostrar en los otros tres.

De estos tres, el único que recuerda expresamente el destierro y conserva viva toda la pasión de los tiempos inmediatos al retorno es el Ps 137 [14]. En cambio, el Ps 104 respira tal serenidad que necesa-

---

[14] Algunos han opinado que fue escrito cuando su autor estaba aún en el destierro. BRIGGS deduce esto de que aún estaba fresco en el poeta el

riamente tuvo que ser escrito a mucha distancia del destierro [15]. Lo mismo tenemos que decir, con mayor razón, del Ps 2 [16].

Los Pss 1 y 119 parecen nacidos en un mismo ambiente de fervorosa devoción por la Ley. Por lo mismo deben ser poco más o menos de la misma época, si bien el Ps 1 entraría en el Salterio después que el Ps 119, puesto que este último: *a*) figuró algún tiempo al frente de la colección de las subidas; *b*) fue incrustado luego con toda su colección en la colección aleluyática; *c*) y solamente después de todo esto, cuando se juntaron los dos bloques de colecciones —primera y segunda de David, Asaf, hijos de Coré, Reino, por una parte; y por la otra aleluyáticos, subidas y tercera de David— para formar un solo libro, fue cuando se puso como prólogo general el Ps 1.

La fecha de composición del Ps 119 ha sido estudiada con mucha detención por DEISSLER [17].

Teniendo en cuenta: *a*) el cúmulo de aramaísmos de este Salmo y el grado de desarrollo semántico que en él presentan; *b*) la alusión por procedimiento antológico al llamado Trito-Isaías, Malaquías, Lamentaciones, Proverbios y Job; *c*) su dependencia, aunque a cierta distancia, de las ideas de la reforma de Nehemías; *d*) y la relación que en este Salmo vincula los conceptos de Ley, Sabiduría y Palabra;

---

recuerdo de las crueldades de Edom; y EERDMANS, de que parece que aún no había caído Babilonia (lo fecha en el 550). Pero la mayor parte de los intérpretes creen que este Salmo fue escrito después de volver del destierro; inmediatamente después (CALES); cuando aún Jerusalén estaba en ruinas (WEISER); cuando aún Babilonia vivía prósperamente bajo Ciro y no había recibido un castigo total (KIRKPATRICK); o sencillamente, el deseo de que sea castigada Babilonia no es sino una descripción postexílica del que sentían antes los desterrados (KISSANE).

[15] EERDMANS lo cree preexílico por su concepción de Dios, y CALES afirma que no hay razones para decir que es postexílico. En cambio KISSANE dice que su lenguaje favorece a la opinión que lo cree posterior al destierro. KIRKPATRICK opina que es de los primeros años después del destierro, y BRIGGS lo atribuye al período griego.

[16] La primitiva comunidad cristiana de Jerusalén lo atribuía a David (Act 4, 25), lo mismo que San Pablo (Act 13, 33); y sobre esto insistió la Comisión Bíblica (EB 344). Algunos autores han defendido que este Salmo se escribió en época postexílica en honor de Alejandro Janneo o de Aristóbulo I (HITZIG, DUHM, MARGOLIOUTH). Pero BRIGGS advierte que se trata de un rey, que tiene su sede en Sión, y por lo tanto no puede ser un rey extranjero; ni puede ser Aristóbulo por no ser descendiente de David. Muchos autores de nota defienden un origen del tiempo de la monarquía (GUNKEL, OESTERLEY, MOWINKEL, EERDMANS, WEISER). BRIGGS precisa más, y lo atribuye al tiempo de Josías o de Jeremías; KIRKPATRICK al de David o Salomón; KISSANE lo cree escrito después de la profecía de Natán, y no encuentra ninguna razón para negar que sea de David; PODECHARD cree que fue compuesto en la época monárquica, pero que sufrió una segunda edición después del destierro.

[17] DEISSLER, *l. c.*, 288-291.

viene a concluir que el Ps 119 ha sido escrito en el siglo III a. C., y más bien en su primera mitad que en la segunda [18].

Esta sería la época en que a las diversas colecciones, que tenían una vida independiente, se les anteponía un Salmo-prólogo [19].

Jesús Enciso
Obispo de Mallorca

[18] Cuando Deissler trata de interpretar históricamente quiénes son los perseguidores, de que habla el Salmista, dice que ha de excluirse una persecución procedente del extranjero, y que por lo tanto no se ha de pensar en el tiempo de los Maçabeos, ni en la represión antijudía de Artajerjes III Ocus hacia el año 350, sino más bien en la división entre integristas y liberales. Con la interpretación que hemos dado a este Salmo, parece evidente que se trata de los samaritanos.

[19] No desechamos la idea de que al segundo bloque de colecciones —aleluyáticos, tercera de David y subidas—, cada una de las cuales tenía su correspondiente Salmo-prólogo, se haya antepuesto, como prólogo común, el Ps 103.

Salmo 36. Su avance hacia la plenitud Luz-Vida

En su introducción al comentario de este Salmo habla Teodoreto de «David que, pregonero de la universal providencia divina, ha entremezclado con las palabras θεολογίαν καὶ προφητείαν» [1]. Aun prescindiendo del supuesto alcance escatológico del masorético LAMNAṢṢEAḤ a través de εἰς τὸ τέλος de los LXX, la lectura atenta del Salmo mantiene en pie ese enfoque profético-teológico sobre la presencia ininterrumpida de Dios en la historia del individuo. Lástima que algunos exegetas modernos le hagan pasar, aparentemente al menos, a segundo plano con el excesivo subrayar el aspecto más externo crítico-cronológico del complejo unidad-autor.

Aun admitida como conquista indiscutible, al margen del masotérico «del siervo de Yahveh, David», la no paternidad davídica del Salmo, el problema de unidad sigue caminos propios. Recogiendo la corriente antiunitaria [2], E. Podechard se mantiene en la línea de dos poemas originales diversos (1-5; 6-13); pero ni el fondo ni la forma pueden forzar definitivamente esta solución. Ya A. F. Kirkpatrick hablaba de «hipótesis innecesaria», no obstante la reconocida «abrupta transición de 1-5 a 6-13», y A. Weiser sigue más tarde la misma línea [3]. Ultimamente H. J. Kraus, a la vista de la «decisiva división del temático punto de vista» en dos partes, y teniendo en cuenta recientes estudios especializados, ha concluído: «Sin embargo, el Salmo es indudablemente una unidad» [4].

---

[1] MG 80, 1120.

[2] E. PODECHARD, *Le Psautier: Traduction litterale et explication historique*, Lyon, 1949, I, pp. 163-166: cita G. BICKELL, B. DUHM, CH. A. BRIGGS, J.-K. ZENNER, H. SCHMIDT. Posteriormente puede verse W. STEWART MCCULLOUGH, *Interpreter's Bible*, New York, 1955, IV, pp. 187-188.

[3] Puede verse en F. ASENSIO, *El Dios de la luz*, Romae, 1958, p. 146.

[4] H. J. KRAUS, *Psalmen*. Neukirchen, 1958, p. 281: entre los estudios especializados recoge los de E. BAUMANN, *Struktur-Untersuchungen im Psalter*,

La posición unitaria gana cada día terreno. Volviendo sobre el problema, escribe H. J. Kraus: «Que el Salmo 36 es una unidad lo muestra sobre todo el hecho de que a las amenazas del RAŠA' (vers. 2-5) viene contrapuesta la función de asilo del santuario, portadora de seguridad y bienandanza (vers. 8). Por lo demás, apenas será posible atribuir al así llamado Salmo 36A los versos finales». Y, un tanto duro y tajante, concluye: «Un tal proceder crítico-literario pierde todo criterio real» [5].

Con el sobresalto aún de quien acaba de verse libre de una angustiosa pesadilla, el salmista vuelve su mirada hacia atrás. A su vista surge la figura del enemigo poderoso, ateo y sin conciencia que ha estado a punto de hundirle para siempre: ella sola llena todo el primer cuadro-parte del salmo. Descripción viva de un personaje siempre pronto al asalto, a base de unas notas sobre su sicología tenebrosa que, superando de momento el recuerdo de las angustias pasadas, dan a este primer cuadro un cierto sabor sapiencial.

Como entrada a ese estudio sicológico una expresión (vers. 2a) muy discutida. Con el cambio de LIBBÎ en LIBBÔ, generalmente admitido en cualquiera de las diversas hipótesis que sobre 2a se han ido proponiendo [6], queda la lectura del TM: «Oráculo de la impiedad al malvado en lo interior de su corazón». Brevemente, sin el menor asomo de duda sobre el masor. LIBBÎ y uniendo 2a a 2b, ha comentado D. Kimhhi: «Ego sic apud me cogito in medio cordis mei, quod praevaricatio, hoc est concupiscentia mala dicat impio fac quidquid libuerit, quia non est timor...» [7]. La impiedad personificada habla al malvado y éste acepta su palabra-oráculo: lo sabe el salmista y lo lleva clavado en su corazón. Poco importa que en la historia de la exegesis LIBBÔ se haya ido imponiendo a LIBBÎ; la línea exegética es esencialmente la misma, y en todo caso el N^{E}'UM PEŠA' sustituye al clásico N^{E}'UM YAHVEH. Partidario de LIBBÎ, E. F. C. Rosenmüller ha cerrado en este sentido el estudio de posiciones diversas anteriores a él: «Sentio rem omnem eo redire, quod nulla Dei reverentia illis inest» [8].

Esa especie de sustitución sacrílego-blasfema del clásicamente sa-

---

en Zeits. altt. Wiss., 1945-48, pp. 114-176 (sobre Salm. 36, pp. 141-146), y LAF LE MAT, *Textual Criticism and Exegesis of Ps. 36*, en Stud. Theolog., Rhreno-Traiectina, 1957.

[5] H.-J. KRAUS, *Psalmen...*, pp. 281-282.

[6] Fuera de que el contexto parece exigirlo, LIBBÔ han leído algunos Mss., los LXX, Jerón., Peš...

[7] R. D. KIMHHI, *In Psalmos Davidis*, Parisiis, 1666, p. 159.

[8] E. F. ROSENMÜLLER, *Scholia in V. Testamentum* IV, 2, Lipsiae, 1822, pp. 893-894, después de un estudio de posiciones anteriores a él.

grado NE'UM YAHVEH [9] por el NE'UM PEŠA' les suena a algunos exegetas «desusada y extraña». Lo es ciertamente aunque no lo sea la idea [10], y la tentación por eliminarla, resolviendo radicalmente un problema que tanto ha hecho escribir, ha inspirado el cambio de NE'UM en NA'EM y con él la siguiente traducción: «Agradable es la impiedad al malvado en lo profundo de su corazón». Corrección sugestiva que «encajaría tan bien en la marcha del Salmo, contraponiendo entre sí el gozo de quien experimenta la bondad de Yahveh (vers. 6-10) y lo que es grato y amable al impío» [11]; pero ¿bastan a decidir el cambio la novedad de la expresión conservada sustancialmente en el φησὶν de los LXX y su paralelo en las otras Versiones, a pesar de otra serie de alteraciones en 2a, y la antítesis entre el «objeto de amor» del impío y del justo? La antítesis vendrá a continuación, y el NE'UM PEŠA' más bien se diría que es el punto de base para esa antítesis.

Como «discípulo-alumno de la impiedad» [12] e identificado con el espíritu de la mentira [13], el malvado camina de espaldas a Yahveh y, ateo en su vida, cierra sus ojos «al temor de Dios». Es la traducción vivida del ateo-blasfemo «Dios no existe» y la consiguiente negación de la providencia, considerada como ausente del mundo. Encerrado como sin salida en el círculo del pecado, trata de persuadirse de que no hay motivo de *temer*-PAḤAD a un Dios que, «olvidado» del hombre y sin preocupaciones por «restablecer la justicia», deja al mundo correr por el camino que el más fuerte le señale [14].

Respuesta de Yahveh a la actitud de apostasía, consumación de la línea de ateísmo en labios del impío o de la impiedad personificada, en cualquiera de las tres hipótesis el vers. 3 es un trazo nuevo en el cuadro de una sicología prácticamente atea. El TM, con su genérico «porque él se lisonjea a sus ojos en lo que toca a encontrar, odiar su culpa», parece dejar al aire el sujeto del expresivo HEḤELÎQ. Sin embargo, quizás sea más acertada de lo que a primera vista parece la

---

[9] N^{e}'UM YAHVEH es la expresión técnica para indicar la revelación divina principalmente a los profetas. Si en dos ocasiones a N^{e}'UM no sigue *Yahveh*, sino *David* (2 Sam 23, 1) o *Balam* (Núm 24, 3-4), se supone en último término la revelación divina: de aquí que los falsos profetas intentasen identificar su predicación con el N^{e}'UM que suponían divino (Jer 23, 31).

[10] Para la personificación del pecado véase Gén 4, 7; Zac 5, 8; Rom 6, 12-13.

[11] Así H.-J. KRAUS, *Psalmen*..., p. 282, que recoge y representa un enfoque hasta ahora no muy aceptado.

[12] TEODORETO: MG 80, 1120.

[13] 1 Rey 22, 21-23; 2 Tes 2, 11-12.

[14] Por ej. Salm 10, 4-6. 11. 13; 14, 1; 73, 11; 94, 7.

posición que, frente a la mayoría de los exegetas [15], fija H.-J. Kraus cuando escribe: «El verso no da ocasión a las dificultades que ordinariamente se ven en él» [16]. De hecho, más que la presencia de un Dios en actitud de lisonjear, en realidad o sólo en apariencia, al impío disimulando sus culpas, el contexto exige una directa reacción del impío o de la impiedad personificada: sin «temor de Dios», el apóstata se ilusiona de que, cerrando él sus ojos a la culpa, cierra también los ojos de un Dios despreocupado del mundo.

Consumada frente a Dios la apostasía interna de quien «en la voz del pecado descubre la misma autoridad y el mismo poder que los profetas en la voz de Dios» [17], es natural que la reacción social se resienta radicalmente de ese desvío religioso. A la ruptura radical de las relaciones religiosas sigue necesariamente la ruptura de las relaciones humano-sociales: excluídos el «temor de Dios» y su influjo decisivo en la marcha del mundo, no tienen sentido la probidad y sinceridad en la vida. El salmista lo ha experimentado: «Las palabras de su boca son iniquidad y engaño; ha cesado de proceder con sabiduría y obrar bien. En su lecho maquina iniquidad; se afirma en un camino no bueno, no desdeña el mal».

Bajo el influjo del NE'UM PEŠA', el RAŠA'-*impío* se convierte en portavoz aciago de la *iniquidad*-'EWEN y del *engaño*-MIRMAH, tan repugnantes a Yahveh [18]; al margen del PAḤAD 'ELOHÎM, se siente incapaz LEHAŠKÎL y LEHÊTÎB y, sin el apoyo de la base temor de Dios-Sabiduría [19], pierde el recto criterio, el buen sentido de la vida y se lanza sin frenos por el camino de un obrar moralmente insensato. Apóstata antiprovidencialista, cree poder sustituir la providencia de un Dios, siempre en vela sobre el mundo para el triunfo definitivo del bien [20], con su providencia de odio y destrucción. Obsesionado con esta idea y poseído por el espíritu del NE'UM PEŠA', ni siquiera durante la noche, tiempo a propósito para volver arrepentido sobre los malos pasos del día, ceja en su empeño: «En su lecho maquina iniquidad», combinando con ánimo perverso nuevos planes de destrucción.

Pertinacia insensata en su actitud de «no temor de Dios», abocada irremediablemente a un progresivo «afirmarse en un camino no bueno», a un empeñarse en «no odiar el mal» de consecuencias fatales. Una vez

---

[15] Véase por ej. en E. F. C. ROSENMÜLLER, *Scholia...*, pp. 895-897; A. F. KIRKPATRICK, *Psalms...*, p. 184; J. CALÈS, *Le livre des Psaumes*, París, 1936, I, p. 387; E. PODECHARD, *Le Psautier, Traduct.*, I, p. 163 y *Notes...*, I, pp. 152-153; A. WEISER, *Die Psalmen...*, pp. 195-197.

[16] H.-J. KRAUS, *Psalmen...*, p. 283.

[17] A. WEISER, *Die Psalmen...*, p. 197.

[18] Salm 5, 5-7.

[19] Job 28, 28; Salm 111, 10; Prov 1, 7; 9, 10; Ecli 1, 12.

[20] Salm 11, 4-5; 33, 13-15; 34, 16-23; 66, 7; 102, 20-21.

más el ímprobo trabajo de «cavar y excavar la fosa» para al fin «caer en ella», la dura «gestación de la iniquidad» y el doloroso «parto del engaño» que al fin «revertirá sobre su cabeza» [21]. Dios responde con obras a la actitud antiprovidencialista del impío. Respuesta bíblica y de gran dramatismo en un pasaje de Miqueas contra los «que maquinan la iniquidad y fraguan la maldad en sus lechos» [22], con ella remata el salmista (vers. 13) el tétrico cuadro de apostasía-ateísmo: «Allí han caído los que obran iniquidad, se han derrumbado y no pueden levantarse» [23].

Conclusión final del salmo, que a través de una dura experiencia personal tiene valor de doctrina universal. A ella llega el salmista tras el trazado de un segundo cuadro en magnífica antítesis con el primero: frente al antiprovidencialismo radical y destructor del RAŠA'-*impío* en toda la línea religiosa y humana, un himno de fe a la providencia de Yahveh que, en marcha progresiva e incontenible toca las metas más altas. Partida hacia arriba del fecundo binomio bondad-fidelidad [24], como de una doble clásica columna de apoyo del obrar divino con el hombre: «Señor, tu ḤESED-bondad en el cielo, tu 'EMÛNAH-fidelidad hasta las nubes».

Es la primera pincelada cuyo alcance ha definido atinadamente J. Calès: «La gracia de Yahveh, su bondad, su favor, llena el mundo y toca los cielos; su fidelidad a las promesas, su veracidad en las revelaciones se eleva hasta el empíreo» [25]. Indudable paralelismo entre 6a y 6b, sin que para ello, como quiere J.-H. Kraus, deba hablarse de «una unión sinónima entre ḤESED y 'EMÛNAH» [26]. Es acaso posición de inercia que, lanzada por un camino nuevo, no acierta a desprenderse de una teoría [27], cuyas conclusiones siguen repitiendo muchos exegetas [28] sin intentar siquiera el estudio de una revisión ya plan-

---

[21] Salm 7, 15-17; Prov 14, 32.

[22] Miq 2, 1-4.

[23] Es indiferente para el sentido general conservar el masorético ŠAM-*allí* o *entonces*, o cambiarlo en el expresivo ŠAMAMÛ-*se han aterrorizado*.

[24] Sobre este encuentro ḤESED-'EMET o 'EMÛNAH puede verse F. ASENSIO, *Misericordia et veritas: el ḥesed y 'emet divinos*, Roma, 1949, pp. 307-321.

[25] J. CALÈS, *Le livre...*, I, p. 386. Para E. BAUMANN, *A. c.*, pp. 143-144, la comparación sería entre el 'EMÛNAH y el Š^{e}ḤAQÎM que, cada uno en su línea, igualmente se extienden benéficos sobre el mundo.

[26] H.-J. KRAUS, *Psalmen...*, pp. 40-283.

[27] N. GLUECK, *Das Wort* ḤESED *im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltungweisse* (Beihefte z. Zeits. altt. Wiss.), Giessen, 1927, pp. VIII-68.

[28] Casi como excepción, científicamente honrosa, aunque no se decidan por la revisión o prescindan de ella, pueden citarse parcialmente E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 84, not. 1; con espíritu más amplio CL. WIÉNER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, París, 1957, p. 13.

teada [29]. Paralelismo sinónimo entre 6a y 6b, pero no a base del ḤESED-'EMÛNAH, sino a base de su incomparable grandeza, del ḤESED BᵉHAŠŠAMAYÎM y del 'EMÛNAH ʿAD ŠᵉḤAQÎM.

Abierto con la básica pincelada del divino ḤESED-*bondad* y 'EMÛNAH-*fidelidad*, sobre él va avanzando el cuadro de la providencia salvadora de Dios sus líneas vigorosas y delicadas: «Tu ṢᵉDAQAH-justicia como los montes divinos, tus juicios-MIŠPATÎM como el gran océano». Paralelo en sus líneas generales, aunque con un nuevo matiz, el binomio ḤESED-'EMUNAH, el ṢᵉDAQAH-MIŠPATÎM se orienta en el sentido de justicia salvadora, de bondad-favor [30], y con su doble KᵉHARRÊ 'EL-TᵉHÔM, variante más tangible del anterior BᵉHAŠŠAMAYÎM-ʿAD ŠᵉḤAQÎM, se revela en toda su inmensa magnitud. Con su altura inconmensurable e inconmovible como la de los montes más altos [31], con su profundidad y extensión como las del profundo e indomable abismo de las aguas [32], la providencia domina el mundo en continuas afirmaciones de justicia-bondad: «A hombres y animales tú salvas, Señor» [33].

A través sin duda de una alusión al benéfico y omnipotente universalismo del Dios Creador, penetra el salmista en el campo paralelo del Dios Providente. Así le ha contemplado árbitro decisivo en la marcha del mundo y así le ha experimentado tantas veces, la última prueba es de ayer, en su propia vida. Interesado como creyente de siempre y como protagonista del momento rompe definitivamente el seco hilo doctrinal con la jugosa lógica del corazón: «¡Cuán preciosa es tu bondad, oh Dios!» [34]. Con este MAH YAQAR ḤASDᵉKA, traducción cordial y realista del complejo doctrinal y abstracto de los vers. 6-7ab, fija el autor del salmo el punto de arranque para el trazado concreto del ḤESED divino.

Pinceladas de fondo común, pero cada una de ellas con matices diversos. El salmista ve su caso particular como incrustado en una

---

[29] F. ASENSIO, *Misericordia...* (conclusiones, pp. 319-321); H. J. STOEBE, *Die Bedeutung des Wortes* ḤASAD *im A. Testament*, en Vet. Testam., 1952, pp. 244-254.

[30] Véase, por ej., A. H. VAN DER WEIJDEN, *Die «Gerechtigkeit» in den Psalmen*, Nimwegen, 1952.

[31] Con este matiz superlativo (el contexto no favorece la concepción babilónica sobre el monte-parlamento de los dioses) Salm 68, 16; 80, 11; 104, 16. E. BAUMANN, *A. c.*, pp. 144-145, habla del monte-habitación de Dios-lugar de auxilio divino... facilitando esta interpretación con el cambio de KᵉHARRÊ en BᵉHARRÊ.

[32] Gén 1, 2; 7, 11; Salm 24, 2.

[33] Véase en el mismo sentido universalista Job 38, 39-41; Salm 104, 14, 21. 27-28; 147, 9.

[34] A causa sobre todo del ritmo, trasladan algunos el YAHVEH del final de 7b al principio de 8a y omiten el siguiente 'ELOHÎM. Para la marcha de la idea central es indiferente.

teología general de la historia. Frente al hombre terreno y mortal se alza, con estilo de protector delicado, el YAHVEH - 'ELOHÎM de Israel y las naciones. «Los hijos de los hombres van a refugiarse a la sombra de tus alas». Fe-confianza incontrastable en el dominio universal paterno-materno de un Dios que, como la gallina ante sus polluelos [35], extiende sus alas y ofrece su protección-salvación-felicidad al hombre [36]. Se trate del Templo con alusión a las alas extendidas de los Querubines [37], o simplemente de una expresión genérica con posibles reminiscencias del arte egipcio más o menos inmediatas [38], siempre queda en pie la idea de un Dios-lugar seguro de asilo.

Dinamismo del ḤESED divino en el contacto de intimidad entre Dios y el hombre, que va ganando colorido y perfección pincelada tras pincelada. El ḤESED divino de nuevo en acción: «Se sacian de la abundancia de tu casa, les das a beber del torrente de tus delicias». Actitud del Dios-Huésped delicado y generoso, que evoca espontáneamente la generosidad y delicadeza del Dios-Pastor-Huésped de otro salmo [39]. Acaso, aun sin admitir el pretendido cambio de BÊTEKA en TÛBAṬEKA [40], recurran algunos [41] con demasiado exclusivismo a la participación de los fieles en los convites sacrificales del Templo, sin aludir siquiera a la posibilidad de un BÊTEKA con el significado más amplio de tu *casa-mundo* [42]. En todo caso, la reunión en un solo verso de las mismas o paralelas expresiones del Salm. 23, RABAH, DEŠEN, BÊT, NAḤAL 'ADANÊKA-DIŠANTA, BAŠŠEMEN-KÔSÎ RᵉWAYAH, apunta indiscutiblemente a la plena restauración del salmista y del hombre.

En el Templo o fuera de él, el convite como preparado y servido por Dios, es siempre sagrado, y el complejo abundancia de *tu casa-*

---

[35] Dt 32, 10; Mt 23, 37.

[36] Rut 2, 12; Salm 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 63, 6-8; 91, 3. Sobre la idea «vivir a la sombra de alguno» (sin el determinativo «alas») Gén 19, 8; Juec 9, 15; Is 30, 2; Lam 4, 20; Bar 1, 12; Ez 31, 1-4; Dan 4, 9-11; Os 14, 7-8.

[37] Así, por ej., A. WEISER, *Die Psalmen...*, pp. 198-199; H.-J. KRAUS, *Psalmen...*, p. 283.

[38] Véase E. PODECHARD, *Psautier: Traduct...*, I, p. 165.

[39] Salm 23. Con razón W. STEWART MCCULLOUGH, *Interpreter's...*, IV, p. 190, descubre aquí el motivo del Salmo 23.

[40] Así, por ej., H. GUNKEL, *Die Psalmen.*, Göttingen, 1926², p. 153. Véase R. KITTEL, *Bibl. Hebr.*, Stuttgart, 1951.

[41] Así A. WEISER, *Die Psalmen...*, p. 199; H.-J. KRAUS, *Psalmen...*, 283. Con menos insistencia A. F. KIRKPATRICK, *Psalms...*, 186; F. NOETSCHER, *Die Psalmen.*, Würzburg, 1947, p. 70.

[42] Véase E. F. ROSENMÜLLER, *O. c.*, pp. 899-900; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, Firenze, 1949, IV, p. 156; D. KIMHHI, *In Psalmos...*, p. 152, que habla del mundo de las almas y de los ángeles; M. BUTTENWIESER, *The Psalms*, Chicago, 1938, p. 253, que rechaza la teoría sobre el templo y admite la del universo acercándose a D. Kimhhi.

torrente de tus delicias es algo «prodigioso que se goza en el sagrado círculo de la presencia divina» [43], algo que «lleva consigo bienes espirituales y alegrías íntimas superiores con mucho a los goces materiales» [44], y que por lo tanto no puede restringirse a un mero convite sacrifical. Paso de lo material a lo espiritual que ha subrayado A. Weiser: «Las delicias de Dios, no del goce de los sentidos en los dones terrenos, la alegría en Dios que Dios mismo concede al hombre y de la que el alma, sedienta de Dios, desea participar» [45].

Fe del salmista en el encuentro del alma con Dios. Sentado a la mesa de un Huésped de recursos infinitos, se ensancha a sus ojos el horizonte de una felicidad plena en tiempo y en intensidad: «Porque junto a ti está la fuente de la vida, en tu luz vemos la luz». Con su estilo sobrio y su habitual penetración teológica ha comentado A. F. Kirkpatrick: «La esperanza del verso anterior no es un sueño vano, porque Dios es el manantial de vida y luz. De él brota todo lo que significa vida física y espiritual; de él procede todo lo que constituye la auténtica felicidad. Tales sentencias de oro anticipan la revelación del Evangelio. Sólo a la luz de la Encarnación comienza a entenderse lo profundo de la idea» [46].

Visión de la vida en toda su extensión y profundidad de prosperidad y en toda su gama material-espiritual de bienes [47]: vivir largo, seguro y feliz en la tierra de promisión como tierra-herencia del monoteísmo y mesianismo [48]; participar en lo posible la vida de 'EL ḤAI, pegando los labios de un alma profundamente religiosa al único «manantial de vida» para Israel y los que quieren ser suyos. Junto a este inagotable y siempre manante MEQÔR ḤAYYÎM, los ídolos y los hombres son BO'ROT NIŠBARÎM-*cisternas rotas* de aguas estancadas que fallan en el momento preciso [49]. La fe tradicional en el Dios Creador, como fuente primera de toda vida [50], profundiza en una dirección: partiendo del caso particular de la intervención salvadora de Yahveh

---

[43] H.-J. KRAUS, *Psalmen*..., p. 283, donde alude a Salm 65, 5-10.
[44] A. VACCARI, *L. c.*
[45] A. WEISER, *Die Psalmen*..., p. 199.
[46] A. F. KIRKPATRICK, *Psalms*..., p. 186.
[47] Salm 17, 14; 34, 13; 63, 4; Prov 8, 35; 10, 11-17.
[48] Dt 4, 1; 5, 27-29, 32-33; 6, 1-3, 6-8, 18-24; 11, 26-28; 28, 1-2, 15; 30, 15-20. De aquí que para los israelitas la pérdida de la tierra-herencia vaya unida esencialmente a la pérdida de Yahveh-herencia, al cambio del yahvismo por el politeísmo. Dt 4, 25-28; 28, 36-64; Jer 5, 19; 16, 13; Ez 20, 30-32; Am 5, 16.
[49] Jer 2, 13; 17, 13. Sólo por extensión y a causa de su unión espiritual con Yahveh, el MEQÔR ḤAYYÎM se aplica en algunos casos a la «boca del piadoso», a la «instrucción del Sabio»...: Prov 10, 11; 13, 14; 14, 17; 16, 22.
[50] Gén 1, 2; 2, 7; 6, 17.19; 7, 13; Núm. 16, 22; 27, 16; Job 27, 3; 32, 7-9; 33, 4; 34, 13-15; Salm 104, 29-30.

en favor de una vida en peligro, la fe del salmista penetra en el campo universalista y sin límites del 'EL ḤAY, del «Dios vivo» centro de la fe israelita [51], del dinámico Dios MEQÔR ḤAYYÎM. Unión de familia entre el Dios-Huésped y el hombre-convidado, en un convite a lo divino y con un vínculo que liga el alma sedienta a quien, siendo por esencia el 'EL ḤAI, se convierte hacia fuera en MEQÔR ḤAYYÎM, en «manantial de la vida», sin otras limitaciones que las que el hombre quiera ponerle.

Sin fijar positivamente los variados y hondos matices de esa «vida» que, fruto del ḤESED divino, se desarrolla «al amparo de tus alas» y bajo el signo del binomio «abundancia de tu casa-torrente de tus delicias», el salmista puede decirse que los incluye todos. Como abismado en ese ambiente universalista de las infinitas posibilidades de todo un Dios-Huésped-Vida, se olvida de su caso particular para perderse uno de tantos junto al «Manantial de la vida» en toda su misteriosa plenitud. Ultimo avance en este camino de impersonalidad y universalismo: «Y en tu luz vemos la luz».

Una vez más el paralelo bíblico 'ÔR-ḤAYYÎM y, como origen de esa luz-vida, la «luz de Yahveh», que es la «luz de su rostro», portadora de un vivir sereno, seguro y feliz: proyección de esa divina luz-protección, la luz-vida del hombre. Ya en otra ocasión se hubo de estudiar detenidamente el alcance material-espiritual de la humana, individual y colectiva, luz-vida. En aquel estudio general se dio un especial relieve a la luz-vida de nuestro texto por el ambiente en que el salmista le ha colocado [52]. Sólo una síntesis, completada con datos posteriores, de la marcha exegética que con su doble enfoque, material y espiritualista, revela la importancia de nuestra luz-vida.

A pesar de una tendencia al enfoque exclusivamente material hasta reducir la plenitud luz-vida del salmo a una «lluvia-sostén», a «ventajas materiales» y a una «vida larga y feliz» [53], puede decirse que la exegesis moderna no se siente a gusto con esta interpretación excesivamente limitada. El pasaje del salmo aparece doctrinalmente demasiado lleno: ante él E. G. Briggs se ve finalmente obligado a hablar de «todos los beneficios espirituales» [54], y H.-J. Kraus, después del genérico, pero expresivo, «de la luz de la presencia de Dios recibimos la luz de la vida», concluye con un significativo, que acaso lo sea más por su tono de indeterminación, «ellos encuentran la plenitud de la

---

[51] F. MICHAELI, *Dieu a l'image de l'homme*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 142-147; E. JACOB, *Théologie...*, pp. 28-50.

[52] *El Dios de la luz...*, Roma, 1958. Sobre nuestro texto pp. 146-149.

[53] H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, Tübingen, 1934, p. 69; E. PODECHARD, *Psautier...*, I, pp. 165-166.

[54] E. G. BRIGGS, *Psalms...*, I, p. 319.

salvación, la fuente de la vida y el Señor de todo el mundo» [55]. Clara actitud de insatisfacción frente al enfoque exclusivamente material y relativa entrega al enfoque espiritualista reflejada por S. Aalen con su «salvación y orientación de la vida...» en contraste con su «posibilidad de una vida acabada en el sentido más profundo y... del don mismo» [56].

Pensar sólo en una luz-vida material es restringir demasiado el alcance de una «expresión extraña-maravillosa» [57] que ha brotado de la sicología humana y religiosa del salmista. Como hombre-religioso, y en nombre de una humanidad religiosa, ha considerado a Dios como «plenitud de vida en sí y manantial de cuanto vive y da vida» [58]; como un objeto «ante quien puede el hombre estar de continuo, encontrando en él una plenitud de gozo» [59]; como «dador del don más grande, de la vida en la luz-felicidad, que concede la unión con el Dios de la vida y de la luz a cuantos en el Templo se llegan a Dios» [60].

Espiritualización en torno al Templo-asilo religioso y a las relaciones con Dios, que G. von Rad, aun materializando demasiado el DEŠEN BÊTEKA, descubre «llevado en algunos salmos de tono absolutamente espiritual, a sus consecuencias más radicales», a través de «expresiones que mucho más que a realizaciones externas se refieren a la felicidad de la comunión espiritual con Yahveh». En tal actitud del salmista descubre G. von Rad «haberse alcanzado un extremo-íntimo concentramiento, una retirada hacia el dominio de la más sublime comunión con Dios..., de un ya casi místico espiritualismo que contiene también *das dunkelsinnige Wort:* Junto a ti está la fuente de la vida y en tu luz vemos la luz» [61].

Expresión cargada de profundo-misterioso sentido y que «señala el cenit del salmo» [62], en ella se ha descubierto la «inexhausta ac perenniflua copia bonorum omnium... omnigena prosperitas» [63], «el vivir en Dios... con una plenitud que satisface y una felicidad que se desborda» [64], «la divina comunión por la gracia..., la luz-felicidad y vida que se sale fuera del bienestar externo» [65], «la gracia y presencia

---

[55] H.-J. KRAUS, *Psalmen...*, p. 284.
[56] S. AALEN, *Die Begriffe «Licht und Finsternis» im A. Testament, im Spätjudentum und in Rabbinismus*, Oslo, 1951, pp. 64-65.
[57] H. GUNKEL, *Die Psalmen...*, p. 153.
[58] TH. VRIEZEN, *Theologie des A. Testaments*, Neukirchen, 1956, p. 143.
[59] H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, London, 1956, p. 146.
[60] B. DUHM, *Psalmen.*, Tübingen, 1922², p. 149.
[61] G. VON RAD, *Theologie des A. Testaments*, München, 1957, I, pp. 400-401, sobre Salm 16, 2.8; 27, 1. 4-5; 26, 8-10; 63, 4; 73, 25-26.
[62] W. STEWART MCCULLOUGH, *Interpreter's...*, IV, p. 191.
[63] E. F. C. ROSENMÜLLER, *L. c.*, pp. 900-901.
[64] M. BUTTENWIESER, *The Psalms...*, p. 521.
[65] F. NOETSCHER, *Die Psalmen...*, pp. 70-71.

de Dios en comunión de gozo con el hombre» [66], «la fuente de toda vida, de toda luz-verdad y de toda alegría» [67].

Ajeno al tiempo y hundido en la comunión de un Dios eterno, el salmista «anticipa la revelación del evangelio... y la presencia de quien, proclamándose en el Templo la Luz del mundo», como la luz-vida de los hombres pasa por la tierra y como su antorcha brilla en el cielo [68]. Sin tocar directamente el ambiente trinitario y de luz-vida eterna [69], S. Agustín ha enfocado definitivamente hacia «Cristo, luz-fuente de vida», el recargado complejo «abundancia de tu casa-torrente de delicias-fuente de vida y luz del salmo». Con su característica penetración ha adivinado su profundidad misteriosa, adelantándose en siglos al *Ausdruck wunderlich-dunkelsinnige Wort...* de exegetas modernos: «Nescio quid nobis magnum promittit. Vult illud dicere et non dicit: non potest, an nos non capimus. Audeo dicere, fratres mei, etiam de sanctis linguis et cordibus, per quas nobis veritas nuntiata est, nec dici potest quod annuntiabant, nec cogitari. Res magna est et ineffabilis... In aenigmate videntes, sic eructabant» [70].

Desprendido de sí en momentos de íntima-mística meditación y como despersonalizado y atemporal, el salmista vuelve de la «comunión con Dios» a la realidad de su caso. Vencido por esta vez, el impío perseguidor sigue en acecho y el salmista insiste con su Dios: «Mantén ḤASDᵉKA a los que te conocen, wᵉṢIDQATᵉKA a los rectos de corazón. Que no venga sobre mí el pie del soberbio, ni me expulse la mano del impío».

Libre hasta ahora, al amparo del ḤESED divino, de las maquinaciones a muerte por parte del «impío», el salmista está seguro de poder seguir conociendo-amando a su Dios en la propia patria, que es tierra de promisión y monoteísmo. La reciente derrota del perseguidor abre a sus ojos un horizonte de inextinguible luz-victoria: «Allí han caído los que obran iniquidad, se han derrumbado y no pueden levantarse». El fecundo ḤESED divino está asegurado para siempre.

FÉLIX ASENSIO, S. I.

Pontificia Universidad Gregoriana.

---

[66] A. WEISER, *Die Psalmen...*, p. 199.
[67] J. CALÈS, *Le livre...*, I, p. 389.
[68] A. F. KIRKPATRICK, *Psalms...*, p. 186; W. STEWART MCCULLOUGH, *Interpreter's...*, IV, p. 195. Véase por ej. Juan 1, 4-9; 4, 14; 7, 37-38; 11, 25-27; Apoc 21, 23 con 22, 5.
[69] Ambiente trinitario-eterno en TEODORETO: MG 80, 1124; eterno en D. KIMHHI, *In Psalmos...*, p. 162 y G. GENEBRARD, *Psalmi Davidis*, Venetiis, 1606, p. 131. En este sentido espiritual-eterno *Salmos de Salomón* 3, 11-12.
[70] S. AGUSTÍN: ML 37, 351-352.

Dos notas al Salterio

No he podido hallar mejor homenaje a la ciencia y amistad que unas breves consideraciones a dos puntos del Libro de los Salmos, que es código de piedad por excelencia y joya de la Biblia entera.

1. EL SALMO 131 (h)

Una de las más finas perlas del Salterio. Es este pequeño salmo el cántico de la infancia espiritual: David después de la unción para rey de Israel.

Lleva doble inscripción: «Cántico de las Peregrinaciones» y «De David», y, a nuestro ver, ambas ha de tener presentes el exégeta para mejor apreciar los delicados perfiles de esta breve composición.

Se dice «De David», o porque en verdad éste es el autor del salmo, o por lo menos porque es expresión genuina del espíritu de David, consciente de su exaltación ya desde el momento de la unción del Profeta; y hasta parécenos ser la contestación exacta e intencionada a las palabras que en el episodio de Goliat le dirigieron Eliab y Saúl. La relación con el capítulo 17 del primer libro de Samuel es clara e ilumina el salmo.

Eliab debió de concebir y conservaba sentimientos de aversión respecto de David, desde el momento de la unción de éste, después de haber sido él postergado por el Profeta de orden de Dios. Tales sentimientos, que es probable se habían ya manifestado en otras ocasiones, se desfogaron con violencia invectiva al ver Eliab inesperadamente a David en el campo de batalla; entonces, «encendido en ira, le dijo: ¿por qué has bajado, ¿a quién has dejado tu pequeño rebaño en el desierto? Yo conozco tu orgullo y la malicia de tu corazón...».

Seguramente suponía Eliab que David, después de la unción, agitaba en su corazón altos proyectos y deseos de cosas hazañosas que llamasen la atención del pueblo sobre sí y le abriesen paso a la posesión del reino. En verdad que así no era. David, aunque siempre

bien consciente de lo que significaba la unción regia del Profeta, otra vez está en su humilde oficio de pastor del pequeño rebaño en los campos de Belén, y de allí ha llegado enviado por su padre para simples atenciones familiares. David tenía su porvenir confiado a la Providencia, y en ella seguro y tranquilo descansaba como un niño sobre su madre. A la injuriosa invectiva de Eliab, contesta en el salmo, como poniendo a Dios por testigo: «¡Oh Dios! No se ensoberbece mi corazón ni son altaneros mis ojos, ni corro tras de grandezas, ni tras de cosas demasiado altas para mí...». Considérese cada una de estas palabras; no pueden otras ser más significativas ni más a propósito para el caso. Bien se las podría incrustar aquí en el libro de Samuel, cual respuesta la más adecuada al malicioso Eliab.

«Como un niño destetado sobre su madre»

Esta frase con que prosigue el salmo es contestación a las palabras de Saúl: «Tú eres un niño». David acepta el calificativo y lo ratifica y remarca.

Para percibir los variados matices de esta comparación, atiéndase a lo siguiente:

a) Las tres personas que, fuera de David, intervienen en el relato del libro de Samuel son cada una de extraordinaria estatura. De Eliab dice Dios al Profeta: «No tengas en cuenta su figura ni su gran talla» (1 Sam 16, 6); «Saúl sobresalía, entre todos, de hombros arriba» (1 Sam 10, 23); «Goliad tenía de talla seis codos y un palmo» (1 Sam 17, 4).

b) El pequeño David en otros órdenes, social y espiritual, fue por Dios agigantado, es decir, extraordinariamente levantado, ya por su unción para el reino de Israel que en él alcanzaría su mayor esplendor, ya, además, por excepcionales gracias y carismas sobrenaturales; manteniéndose con todo eso humilde ante Dios y en él apoyado y descansando como niño sobre su madre.

Admitida la especial referencia del salmo a la historia arriba indicada, podríamos ver en la postura del niño sobre su madre no tan sólo la figura de la tranquilidad y humilde reposo del espíritu de David, mas también de su exaltación por Dios, y hasta quizás una velada alusión a la altura corporal de aquellos tres jayanes, si, precisando la indeterminada frase hebrea que simplemente dice «sobre su madre», la entendiéramos «sobre los hombros de su madre». ¿No ha de ser así?

«Cántico de las Peregrinaciones» dice el título de este salmo. Pues bien, pongámoslo en el ambiente y movimiento de aquellas peregrinaciones legales. Con frecuencia se vería en ellas la graciosa silueta de un niño ya «gamul», sentado, tranquilo y sonriente, sobre los

hombros de su madre, que así lo portaba a trechos en el largo camino. Que tal fuera, si no exclusiva pero sí frecuente y más cómoda, esa manera de llevar las madres a los hijitos en análogas ocasiones, lo prueban textos de la Escritura, monumentos antiguos y supervivencias actuales.

En la peregrinación de retorno de la cautividad, «los gentiles portarán tus hijos entre sus brazos y tus hijas sobre sus hombros» (Is 49, 22); en monumentos asirios, se ve, por ejemplo, un grupo de mujeres deportadas llevando una un muy pequeño infante sobre el pecho; otra, uno más crecido sobre sus hombros (Cfr. Vigoroux, *Bible Polyglotte*, v. 5, p. 811). Dura la costumbre en el Oriente moderno (Cfr. la ilustración del *Dict. de la Bible* de Vigoroux, t. 2, col. 1787) y algo igual en alguna de nuestras regiones de occidente, y se expresa con la bella frase catalano-balear «dur a becoll», es decir, llevarlo como cordero sobre el pescuezo y los hombros.

Aunque las mujeres estuviesen exentas de la ley de las peregrinaciones, muchas de Palestina concurrían por devoción, y señaladamente a la de Pascua (Lc 2, 41), llevando consigo a sus niños después de destetados. Los rabinos, inspirados en la tradición, exigían la participación de los niños, luego que podían cumplir ciertos esfuerzos, que ellos para prueba en sus libros señalan, y que suponen la edad de tres a cinco años (Zahn, *Evang. Luc.*, p. 166); y sabido es que los niños eran, entre los judíos, destetados a los tres años (2 Mc 7, 27). Así se vería frecuentemente en las peregrinaciones el «gamul» sobre los hombros de su madre.

«Como niño destetado en mí el alma mía»

Aunque rasgos psicológicos análogos se hallan en algunos otros salmos, con todo aquí el giro de la frase parece a ciertos exégetas extraño y algo retorcido. Expone el caso, y no sin alguna simpatía, el P. Zorell, S. I., en su notable obra «*Psalterium ex Hebraeo Latinum*» (p. 235), en estos términos: «*'alāy* = in me (cfr. 42, 5-7. 12; 142. 4). Multo plenior sensus exsisteret, et perfectior (qualem exspectamus) esset parallelismus duarum particularum *'al* in versu, si pro *'alāy* (super me, in me), legere liceret *'al-Y.* (abbreviato nomine divino) = *'al-Yahweh* = 'ut talis parvulus in Dñi gremio (requiescit) anima mea'».

Si así se admitiere y se juntase lo arriba propuesto para el primer miembro de la comparación, parafraseando los dos, diríamos: «*Como el niño «gamul» tranquilo y exaltado sobre los hombros de su madre, como el niño «gamul» tranquilo y exaltado sobre los hombros de Yahvé, el alma mía*». Es de notar que en el Deuteronimio (Dt 32, 11) hay una comparación algo parecida.

En esta forma, ¡cuánta regularidad en el giro de la frase y cuánta belleza y grandiosidad en el conjunto!

2. LAS DOS COMPARACIONES DEL SALMO 133 (H) Y SU TRASCENDENCIA DOCTRINAL

San Agustín, en su comentario a este salmo «brevis, notus, nominatus», observa que su dulzura había popularizado tanto el primer verso que lo cantaban aun los que desconocían el Salterio: «Ita sonus iste dulcis est ut et qui Psalterium nesciunt illum cantent» *(Enarrat. in. ps.* 132). Y, vertido este verso a lengua vulgar, es también hoy día, en alguna diócesis, el cántico prescrito para asambleas populares religiosas. «¡Psallite sapienter!». ¡Cuánto mayor atractivo tiene, si no nos detenemos en el primer verso, sino que, penetrando en el salmo, percibimos la armonía del conjunto, la variedad y belleza de las dos imágenes, una litúrgica, otra panorámica, que lo ilustran, y la trascendente doctrina teológica que éstas indican! Y todo eso en pocos versos. Es, en verdad, una piedra preciosísima del Salterio engarzada en oro, como las del vestido sacerdotal de Aarón.

No intentamos hacer un comentario íntegro del Salmo; ante todo, lo presentamos aquí, puestas en cursiva, las palabras a que se referirán las notas siguientes:

> «Cántico de las ascensiones. De David.
> Mirad cuán bueno es y cuán dulce
> habitar los hermanos reunidos juntamente.
> Como el óleo precioso sobre la cabeza
> que desciende sobre la barba, *la barba de Aarón,*
> *que desciende sobre la abertura (superior) de sus vestidos.*
> Como el rocío del Hermón
> que desciende sobre los *montes de Sión.*
> Porque es *allí* que envía el Señor la bendición,
> la vida para siempre».

Este salmo, de atribución davídica hoy por pocos admitida, es el penúltimo de la colección de los quince (120-134) «*Šir hammahalot*», «cántico de las ascensiones», es decir, de las peregrinaciones de los israelitas que «subían» a Jerusalén al menos en las grandes fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, para cumplir la ley de Dios consignada en el Deuteronomio (Dt 16, 16). Esta es la interpretación más común del título, y la seguimos. Efectivamente, considerados de peregrinación, estos salmos ofrecen más viveza y colorido, y hasta podemos señalar para algunos las situaciones y momentos en que eran cantados: por ejemplo, el 121 corresponde a los comienzos de la peregrinación; el 122, a la llegada a Jerusalén; el 134, a la despedida; el 133, objeto del presente estudio, a los días de la estancia en la Ciudad Santa. Allí los peregrinos, viéndose reunidos y «habitando juntamente», sentían más la dulzura y la dicha de su hermandad; y en el ambiente de las grandes fiestas litúrgicas a que asistían y de las

numerosas caravanas, venidas muchas del norte, eran bien acomodados y de actualidad los dos símiles que esmaltan el salmo y que vamos ahora a considerar.

I

La unción de Aarón que desciende sobre la orla superior de sus vestidos

A la memoria de Moisés, siempre viva en la mente de los israelitas, estaba estrechamente asociada la de su hermano Aarón, por Dios elegido y por Moisés ungido Sumo Sacerdote, y revestido de los magníficos y significativos ornamentos, que, como veremos más adelante, estaban confeccionados según la forma minuciosísima señalada por el mismo Dios. Moisés había desaparecido para siempre, una vez acabada su singular misión; pero, instituído el sacerdocio aarónico, la figura de Aarón, por así decirlo, perseveraba, a través de los siglos, espléndida ante los ojos del pueblo de Israel, en la sucesión ministerial de sus descendientes, que, como él, al entrar en el cargo, eran ungidos y revestidos de iguales ornamentos.

Difícil es concebir la emoción que embargaba toda alma israelita ante el espectáculo de la muchedumbre de hermanos de sangre y de religión congregados en el Templo desde todos los términos de Palestina y de fuera de ella, contemplando cómo el Sumo Sacerdote aarónico desempeñaba su más solemne servicio pontifical aquellos días de las peregrinaciones. Para formarse alguna idea, léase la muy bella y exultante página del Eclesiástico (Eccli 50, 5-26) en que Jesús ben Sirac describe detalladamente una de estas funciones pontificales del Sumo Sacerdote Simón, hijo de Onías, el cual, tanta era su majestad, que, cuando, «tomada la vestidura de su gloria y revestido de todos sus ornamentos subía al altar santo, hacía resplandecer los ámbitos del santuario» (v. 11). Ver así al Sumo Sacerdote era «delicia de los ojos» (45, 12) y el ferviente anhelo de los peregrinos.

Nadie, pues, considerando lo que hemos dicho, razonablemente extrañará que este salmo, correspondiente a aquellas o parecidas circunstancias, tenga referencias a Aarón, a su unción, a sus riquísimas vestiduras. No obstante, desde el último tercio del pasado siglo, hay no pocos distinguidos críticos, unos racionalistas, otros católicos, que, ya por razones de orden literario, ya por restringir la ocasión del salmo o de la mencionada unción a una particular fiesta de familia o de amigos, se atreven a mutilar o a modificar el texto mismo, eliminando detalles de la mayor importancia.

Como simple muestra de tales tendencias, citamos varios ejemplos. B. Duhm (*Die Psalmen erklärt*, 1899; 2.ª ed., 1922), inconsistentemente escribe: «Extravagante añadidura: ¿qué tiene que ver la barba de Aarón, ni el mismo Aarón, en una familiar reunión de hermanos?».

Pannier (*Les Psaumes,* 1937, y Pannier-Renard, 1950), escribe: «La repetición de esta última palabra (barba) habrá tenido por finalidad dar una imagen de Aarón más venerable; si no es sencillamente que hay aquí un duplicado, ocasionado por el contacto de dos manuscritos... En el texto de uno de ellos, en que estaba ausente el nombre de Aarón, es verosímil que el óleo representase solamente aquel con que se perfumaba la cabeza de los convidados en los festines de fiesta (cf. «oleo caput meum non unxisti», Lc 7, 46), y cuyo aroma aspiraban cuantos había en la sala». Dom B. Ubach (*El Psalteri,* 1932) divide el segundo verso en dos comparaciones, en forma que la unción no es precisamente sobre la cabeza de Aarón, y traduce así: «És com ungüent perfumat damunt el cap que devalla per la barba; "com" una barba d'Aarón que devalla per la vora dels seus vestits». Schlögl, O. Cist. (*Die Psalmen Hebräisch und Deutsch,* 1911), recortando el texto, reduce y traduce así toda la comparación: «Como el óleo sobre la cabeza, que desciende sobre la barba»; es decir, suprime del símil el nombre de Aarón y la mención de sus vestidos.

Muy extrañas son tales supresiones o modificaciones; y no deja de serlo también que casi todos los comentaristas que conservan en el salmo estas últimas palabras «...que desciende sobre la orla superior de sus vestiduras», se limiten a considerarlas como simplemente indicadoras de la abundancia de la efusión del óleo santo y aromático sobre la cabeza de Aarón. Pensamos que estas palabras quieren decir mucho más y que forman el rasgo más bello, trascendente y doctrinal del salmo, cántico de la unidad, fraternal y jerárquica, del pueblo de Dios. La frase es abreviada porque breve es el salmo, mas aun así, bastaba ella sola para hacer vibrar religiosa y patrióticamente toda el alma de los peregrinos israelitas que lo cantaban u oían cantar, porque bien sabían que precisamente en aquella parte superior de la vestidura sacerdotal aarónica estaban ellos, es decir, cada una de las doce tribus, por expreso mandato de Dios, nobilísimamente representados e inscritos dos veces allí sus nombres en piedras preciosas.

Léase el capítulo 28 del Éxodo, en que Dios describe y señala muy por menudo la forma y materia de los ornamentos pontificales de Aarón. Sería largo transcribirlo todo, y nos limitamos a extractar lo que más ahora nos interesa [1].

Sobre la abertura superior y orlada de la sobretúnica se destacaban los dos ónices, piedras preciosas, de las hombreras, una encima de cada hombro, cada una con inscripción de seis de las doce tribus de Israel, «grabados sus nombres como se graban los sellos». ¡El Sumo

---

[1] Para mejor inteligencia de lo que más hace a nuestro propósito, ayudan los gráficos y reconstituciones que han diseñado varios autores, por ejemplo, los de SCHUSTER, ACENSSI, frecuentemente reproducidos, y los de la Biblia de Montserrat.

Sacerdote ha de llevarlas todas, con responsabilidad espiritual sobre sus hombros, ante Dios! Pendiente del engarce de oro de aquellas dos piedras estaba un pectoral cuadrado, de un palmo de largo y uno de ancho, guarnecido de doce piedras preciosas, distintas, una para cada tribu, inscrita con el nombre de ella «grabado como se graban los sellos», distribuídas en cuatro filas: en la primera fila una sardónica, un topacio y una esmeralda; en la segunda, un rubí, un zafiro y un diamante; en la tercera, un ópalo, un ágata y una amatista, y en la cuarta, un crisólito, un ónice y un jaspe, todas engarzadas en oro. Este amplio pectoral desde la abertura o borde superior de la sobretúnica y bajo la barba, recubría todo el pecho. ¡El Sumo Sacerdote ha de llevar así en el corazón las doce tribus con amor y con plegaria ante el Señor!

En el acto de la consagración el óleo óptimo, copiosamente vertido sobre la cabeza de Aarón, por su cabellera descendía hasta las dos piedras de las hombreras y por la barba descendía hasta las doce del pectoral, y de este modo la unción alcanzaba doblemente por manera espiritual a las doce tribus inscritas y simbólicamente representadas en aquellas piedras preciosas. El pueblo de Israel era no sólo el elegido entre los demás de la tierra, sino también el *ungido,* como se le llama expresamente en varios lugares de la Santa Escritura [2].

* * *

Y más aún, en lo que llevamos dicho, ¿no hay también vislumbres de la doctrina neotestamentaria del Cuerpo Místico de Cristo? La unión fraternal cantada por el salmista, dice S. Próspero, «tunc vere impletur, cum in unum caput totius corporis Christi omnia fidelium membra concurrunt».

Aarón es una figura de Cristo de intensa significación, como las otras que se acumularon en su tiempo.

Cuando se celebraba solemnemente en el Templo la gran fiesta anual de los Tabernáculos, conmemorativa de cuando el pueblo de Israel en su principio habitó cuarenta años en tiendas en el desierto, los judíos preguntaron a Jesús quién era él, y Jesús les contestó: «Soy lo que os vengo diciendo desde el principio» (Io 8, 25), esto es, desde vuestro principio, desde los comienzos del pueblo, en estas fiestas recordados y litúrgicamente festejados. Realmente la Sagrada Escritura nos habla del Cristo, Verbo Eterno, que, como adelantándose

---

[2] Sea un ejemplo de tal denominación el pasaje del cántico de Habacuc (Hab 3, 13), y véase la nota de la traducción de CRAMPON en este lugar, y la de HOONACKER *(Les douze Petits Prophètes),* quien también señala otros casos en el Salterio.

a la Encarnación, está ya presente a los comienzos y primera formación de su pueblo, dirigiendo, actuando, enseñando con múltiples figuras de Sí para lo futuro: «*Jesús* salvó a su pueblo de la tierra de Egipto» (Jud 5), «Moisés considera que el oprobio de *Cristo* es más estimable que los tesoros de Egipto» (Heb 11, 24), «*Cristo* es la roca, de cuyas aguas bebieron los israelitas sedientos en el desierto de Rafidim "y que les seguía" para apagar otra vez su sed en el desierto de Sin» (1 Cor 10, 4); y así las figuras de Cristo se acumulan de tal manera en aquellos cuarenta años del principio del pueblo, que en todos los siglos siguientes no las hubo ni más numerosas, ni (excepto las de David y Jonás) de tan intensa significación cristológica: el cordero pascual, la columna de nube aparecida ya en el tránsito del Mar Rojo, el maná, la roca, la serpiente de bronce, la ceremonia litúrgica entonces establecida de la Fiesta de la Expiación, magníficamente explicada, en sus contrastes, por el autor de la Epístola a los Hebreos... (Heb 9, 11, etc.).

El Sumo Sacerdote Aarón de la ley antigua desde luego era, como tal, figura de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote de la Ley Nueva; pero, además, Aarón en el acto de la unción con el óleo óptimo descendente de su cabeza hasta las piedras preciosas adherentes a su persona, símbolos de las doce tribus de Israel, ¿no era bien representativo de Cristo Cabeza de su Cuerpo Místico para todos los fieles del Antiguo y del Nuevo Testamento, a quienes respectivamente llegaron y llegan, siquiera sea de diverso modo, las influencias de su gracia capital y sacerdotal?

Pensamos que este salmo, cántico de la unidad y unidad jerárquica, es una página del Antiguo Testamento a la que conviene se preste atención en los tratados teológicos del Cuerpo Místico de Cristo. Nos falta un texto bíblico o el testimonio bastante de la Tradición para afirmar que Aarón, además de ser un «tipo» de Cristo en el riguroso sentido teológico de la palabra, por su vocación divina al Sumo Sacerdocio (cf. Heb 5, 4-6), lo sea también así respecto del Cuerpo Místico, en los detalles arriba apuntados de su unción consecratoria; mas una cosa no está desligada de la otra, y en un sentido más amplio podemos decir que aun en ellos fue Aarón de alguna manera figura de Cristo, y que tal figura nos ofrece en la lejanía del Antiguo Testamento vislumbres que sirven, cuando menos, para ilustrar bellamente la doctrina neotestamentaria.

II

El rocío del Hermón que desciende sobre los montes de Sión

A la comparación litúrgica sigue la panorámica del Hermón, la cual, a nuestro modo de ver, se desarrolla en perfecto y magnífico paralelismo de detalles respecto de la otra.

De seguida se nos ofrece una grave dificultad. ¿Cómo el rocío del Hermón, situado en el límite septentrional de Palestina, puede llegar a los montes de la Sión de Jerusalén, distantes unos 180 kilómetros hacia el Sur? Muchos comentaristas lo reconocen geográficamente absurdo, y con razón buscan otras soluciones. Se propone la de considerar la frase «rocío del Hermón» simplemente significativa de rocío abundante cual es el del Hermón, es decir, rocío copioso, venga de donde viniere; pero esta explicación suprime toda relación geográfica entre el monte Hermón y los montes de Sión, y el contexto obvio del verso la reclama.

En cambio estimamos muy natural y clara solución (Zorell la enumera en segundo lugar en su *Psalterium ex Hebraeo Latinum*) la de aquellos que aquí en el hebreo leen שִׂיאֹן *(Śî'on)* que, según la Escritura, es uno de los varios nombres del Hermón, en vez de צִיּוֹן *(Ṣiyôn)*, nombre del monte del Templo de Jerusalén. Los dos nombres en hebreo, aunque gráficamente diversos, son, empero, por el sonido similar de sus consonantes y por su vocalización cuasi idéntica, fácilmente confundibles; tanto es así, que en la versión latina no resulta ninguna diferencia entre ellos, ni en la transcripción, ni en el sonido: «...usque ad montem Sion, qui est et Hermon» (Dt 4, 48), y estas últimas palabras explicativas, que están desde luego en el hebreo, parecen puestas para evitar, aun a los mismos israelitas, la fácil confusión de los dos nombres. Otro texto que comprueba lo que decimos, se lee en el Eclesiástico (Eccli 24, 17), donde se pondera con elogiosas comparaciones la utilidad y hermosura de la Sabiduría: allí la versión Vulgata traduce «sicut cypressus in monte Sion», y la de los Setenta: «como un ciprés sobre los montes del Hermón»; versiones que, cotejadas, muestran que el original hebreo, en esta parte lastimosamente perdido, no llevaba el nombre de la Sión del Templo. Adviértase, además, que, cantándose este salmo en los días de la estancia de las peregrinaciones en Jerusalén, la ciudad de sus santos y fervientes amores (Ps 137), esta circunstancia no pudo menos de ejercer atracción y ocasionar en el espíritu y en la boca de los peregrinos, y después en el estilo de los escribas, la fácil variante que lleva ahora el texto masorético.

* * *

El Hermón, que desde tantas y lejanas tierras se divisa, era generalmente conocido; y sobre todo llevaban viva impresión de él las caravanas de peregrinos venidas del norte de Palestina y las que de fuera entraban por aquella parte. Era, por tanto, de oportuna actualidad su mención en el Salmo.

Este monte, por su grandiosidad, se impuso siempre a la atención de los diversos pueblos que fueron sucediéndose por aquellas regiones orientales, y señal de esto son los muchos nombres que tuvo en la

antigüedad: es el «Sanirón» de los asirios, el «Senir» de los amorreos, el «Sirión» de los fenicios, el «Hermón», «Baalhermon», «Si'on» de la Biblia.

Alzase 2.700 metros sobre el nivel del mar Mediterráneo. Su cumbre más elevada surge, como inmenso cono truncado, sobrepasando en unos 1.000 metros otras alturas que integran el gran monte, rodeado allá abajo de multitud de pequeñas y cercanas montañas. Dichas alturas y estas próximas montañas inferiores son los «monte Si'on = = Hermón», mencionados en este Salmo; y ¿no sería desde uno de estos montículos adherentes al gran monte desde donde el desterrado coraíta, antiguo conductor de peregrinaciones, exhalaba sus suspiros hacia Dios y el Templo desde la tierra del Hermón: «a terra... Hermoniim, a monte modico»? (Ps 42, 7).

Sobre estos montes siempre cae por su proximidad el abundoso rocío del Hermón. Place trasladar aquí la bella descripción del explorador Van der Welde *(Reise durch Syrien und Palästina)*, la cual hace suya en el artículo «Hermón» del «Dictionnaire de la Bible» el reputado geográfo palestinense A. Legendre: «Al pie del monte mismo, la comparación del salmo (Ps 133) se explica admirablemente. Allí se comprende cómo las masas de agua que suben de estas alturas cubiertas de bosques y de estas gargantas elevadas, llenas de nieve todo el año, cuando los rayos del sol las ha reducido a vapor y han saturado la atmósfera, caen por la tarde sobre las montañas inferiores que rodean el Ǧabl al-Šayḫ como sus retoños. Es preciso haber visto el Hermón, con su corona de un blanco brillante que resplandece en el azul del cielo, para abarcar bien esta imagen. En ningún otro lugar, en toda la comarca, existe un rocío tan copioso como en las regiones vecinas a este macizo».

Ordinariamente la cima de un monte en hebreo se denomina *rôš* = «cabeza», y así la parte más alta del Hermón es la cabeza del Hermón (cfr. Cant 4, 8). Los árabes, prosiguiendo el símil, llaman el Hermón, por la elevación de su cima, casi siempre de nieves coronada, Ǧabl al-Šayḫ, «monte del anciano de cabellos blancos», que semeja levantarse sobre la familia de las más bajas montañas agrupadas junto a sí. El nombre árabe es posterior a los israelitas, pero refleja bien y colorea la realidad de todos los tiempos. Más o menos, así debió impresionar los ojos y la imaginación de las caravanas de peregrinos que por el norte venían, camino de Jerusalén, las cuales no podían menos de fijar la mirada en el monte alto y magnífico que señala la entrada en Palestina.

* * *

El salmo canta la unión, y unión jerárquica, y todo en él resuena con armónica unidad: las dos comparaciones, la del óleo descendente de la cabeza de Aarón, la del rocío descendente de la cumbre del

El Gran Hermón con los montes Sión que lo integran y lo rodean.

El Hermón desde Merǧ Ayun.

Hermón, se aúnan por el completo y mutuo paralelismo de sus varios y respectivos perfiles, todos convergentes a la única idea central del salmo.

Esto se verá mejor cotejando ambas comparaciones, parafraseadas según los conceptos expuestos en el anterior comentario.

Como el óleo óptimo	Como el rocío copioso
desde la cabeza de Aarón	desde la cumbre (= cabeza) del Her-
desciende	desciende [món
sobre la orla de sus	sobre su contorno
vestidos y piedras preciosas,	de pequeñas montañas,
símbolos	imagen
de las doce tribus	de los hermanos
unidas entre sí	unidos entre sí
y con el Sumo Sacerdote...	y con su cabeza...

así desciende la bendición del Señor, *allí*, es decir, no sobre los montes de la Sión jerosolimitana, ni sobre los del Hermón, sino sobre los hermanos unidos, mencionados en el primer verso, con el cual se liga este último, sin que interrumpan la conexión, antes la ayudan, las dos rápidas comparaciones intermedias.

* * *

Concluyamos. El Salmo 133 explicado de esta manera, sin violencias, con las realidades de la Arqueología y de la Geografía bíblicas, parécenos resulta claro, natural, magnífico y de más trascendente significación.

Por su contenido, por la variedad y grandiosidad de sus símiles, por la elegancia del conjunto, este pequeño salmo es en su género comparable a lo mejor de cualesquiera literaturas: es un diamante artísticamente tallado que por las facetas deja ver sus ricos fondos de doctrina, doctrina de unidad y unidad jerárquica, con vislumbres de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo.

Bartolomé Pascual
Obispo de Menorca

Algunas correcciones conjeturales en los Salmos

Desde que salió a luz en 1945 la nueva versión romana del salterio no han sido pocas las correcciones textuales que han sido propuestas, las cuales habrán de tener presentes los que hayan de corregirla antes de que figure en la definitiva reforma del Breviario, en la que, a lo que hemos oído, se trabaja asiduamente y para la que, como afirmó el Cardenal Domingo Tardini en su discurso de 20 de oct. de 1959 (vide *L'Osservatore Romano* 26.27 oct. 1959), «ya están preparados los estudios». Qué concepto nos mereciese la nueva versión lo manifestamos en una amplia nota bibliográfica publicada en 1946 [1]. Pero claro es que si la aplaudíamos, no por eso la juzgábamos, como ni los mismos traductores, acabada e irreformable en todos sus pormenores. Por eso nos ha parecido siempre oportuno cualquier trabajo que tendiese a mejorar la versión con ligeros retoques y enmiendas que no la alterasen profundamente [2]. Siguiendo esa dirección, hemos querido también

[1] Estudios Bíblicos, 5 (1946) pp. 120-127.

[2] No compartimos, pues, el parecer, por ejemplo, de A. M. Roguet (*Le problème du Psautier* en *La Maison-Dieu*, n. 59 [3e trimestre 1959] pp. 162-166), que aboga por una fusión de la versión nueva con la Vulgata partiendo de principios claros y objetivos y procurando guardar las ventajas positivas de una y otra versión y evitar sus inconvenientes, pero de modo que sea la Vulgata la base cuanto al estilo y vocabulario corregido cuanto sea necesario para evitar obscuridades y falta de sentido. Nos parece eso dificilísimo de lograr y estamos ciertos de que la versión resultante no satisfaría ni a los amantes de la venerable versión Vulgata ni a los que ya se han avezado a la nueva. Estos son ya, después de estos catorce años transcurridos desde el Motu Proprio «In quotidianis precibus», una gran mayoría y para ellos sería molesto el cambio. Tampoco sería agradable a los que se han aferrado a la versión antigua, de la que la novísima habría de diferir no poco. Parece, pues, preferible que se implante definitivamente la versión romana con los leves retoques que el estudio del texto en estos catorce años o la experiencia del uso aconseje. Dentro de algunos años la dificultad del cambio quedará reducida a algunas comunidades del clero secular o regular, en las que podría tal vez conservarse el antiguo salterio como una reliquia del tiempo pasado.

nosotros presentar algunas correcciones textuales por si alguna de ellas pudiera parecer digna de tenerse en consideración. Son algunos ligeros cambios del texto hebreo fundados en conjeturas que la repetida lectura de los salmos nos ha sugerido. Son por tanto, de algún modo, originales. Eso puede hacerlas sospechosas de falta de solidez, pero puede también darles cierto título a la presentación. Prescindimos, por tanto, de correcciones presentadas por otros, aunque las tengamos por probables y dignas de ser atendidas[3]. Las nuestras las procuraremos

---

[3] Exceptuamos, con todo, Ps 126, 4 porque aunque la corrección la hemos visto luego propuesta por KITTEL (*Biblia hebraica*, Lipsiae, 1909 y ediciones siguientes) como posible, no sabemos de autor que la siga y defienda. De las otras queremos notar aquí algunas que con gusto veríamos admitidas en la versión definitiva. No serían las únicas.

Ps 1, 3: omitir el *et*, como hacen generalmente las versiones modernas.

Ps 2, 11: omitir *et exsultate ei*, que supone una doble traducción de *glw*.

Ps 4. El v. 2, tal cual se lee en TM, sería invocación inicial de una oración. Según el esquema corriente en este género y aun por exigencia psicológica, habría de seguir la exposición de la necesidad en que se halla el salmista y una súplica más particularizada. Pero lo restante del salmo no es una oración. El salmista no habla con Dios si no es al fin y sólo para expresar la segura confianza que manifiesta en todo él frente a enemigos iracundos y amigos apocados. Parece, pues, probable el cambio de los imperativos en tiempos de indicativo que admiten algunos críticos, como GUNKEL (*Die Psalmen* [Göttinger Handkommentar zum A. T., II, 2[4]] Göttingen, 1926, p. 16). Así desde el principio aparece el carácter del salmo: la triunfal expresión de confianza ante dificultades y peligros. Ultimamente ha sostenido esta sentencia J. SCHILDENBERGER, O. S. B. (*Textumstellungen und ihre Begründung* en *Mélanges Bibliques redigés en l'honneur de André Robert*, Paris [*Travaux de l'Institut Catholique de Paris*, 4] pp. 245-249), quien procura facilitarla con una inversión del texto consistente en trasladar 4, 2b al salmo 3 como segundo estico del verso 8a de este salmo e intercalar el verso de dos esticos así obtenido entre los versos 4 y 5. Las suposiciones que hace para fundamentar la inversión no son imposibles, pero no a todos parecerán probables o verosímiles. Ninguna dificultad se ve en que el primer escriba hubiera escrito el verso como supone Schildenberger. En cambio se hace difícil de creer que pudiera ocurrírsele al escriba que había de transcribir otra vez el texto, que había de insertarlo en el punto en que terminaba. Necesariamente había de ver que el escriba precedente no podía prever dónde iba a terminar su acotación. Y todavía se hace menos creíble que separase los dos esticos que habían de aparecer como una continuada única añadidura, que además tenía perfecta unidad interna. Sin necesidad de suponer que los escribas fueran siempre tan inteligentes como hubiera sido de desear, no hay que pensar tampoco que fueran del todo ineptos. Además, es de creer que tendrían algunas normas establecidas para colocar en el margen las eventuales omisiones de texto, que habrían de bastar de ordinario para determinar con bastante aproximación el punto de inserción en el documento. Por lo demás, el salmo 3 ofrece a nuestro parecer suficiente cohesión y orden con tal de que en los vv. 5-7 y 8 bc se refiera el salmista al tiempo pasado como lo hacen creer los perfectos que emplea. Es verdad que SCHILDENBERGER obtiene con su conjetura una estructura más regular del salmo, pero cuanto a la sucesión lógica no se ve bien cómo puede interponerse entre el ruego y la expresión de confianza el sueño a que alude el v. 6. El

fundamentar como podamos. Se refieren a los Salmos (numeración hebrea) 55, 23-24; 75, 7; 119, 91.128 (en nota); 126, 4. En 12, 7 proponemos un cambio en la versión. Escribimos estas líneas con el

---

«todos» de 8c claro es que se refiere a cuantos hasta el momento de la plegaria le habían perseguido. Es natural sobreentender «porque (hasta ahora en que elevo mi ruego) has herido...». Si se admite, pues, el sentido histórico de 4, 2, apoyado en parte en la versión G, parece mejor admitir las ligeras correcciones que proponen otros críticos (*hirhib* por *hirḥabtā* y *šāmaʿ* [asíndesis] o *wayyišmaʿ*). (Cf. v. gr. GUNKEL, l. c.). En el v. 7 lee también G perfecto por imperativo (*nissāh*, tal vez de *nss*). Tomando *nsh* = *nś'*, como hacen muchos modernos, se habría de traducir por «levatum est» o «levatur». Ello estaría muy en armonía con el contexto. Al pusilánime anhelo de los amigos por el bienestar y la paz opone el salmista su persuasión, manifestada ante el Señor, del favor divino que le llena de gozo, más que a otros la abundancia de bienes terrenos, y le hace reposar tranquilo. En este mismo verso el P. SCHILDENBERGER evita el sentido de oración en el salmista atribuyendo el segundo estico a los que hablan en el primero. Lo funda en que en ambos se habla en primera persona del plural, mientras que en lo restante del salmo el salmista siempre se contradistingue a sí mismo de los demás. Pero sería extraño que el salmista pusiera en boca de los otros esa sentencia de suyo tan llena de piedad para echársela en cara como digna de reprensión. Es más probable que la diga de sí mismo aunque incluyendo también, no a los contrarios de quienes había hablado hasta el v. 6 inclusive, sino a esos «muchos», diversos de los anteriores, sin duda amigos participantes de las tribulaciones del salmista, pero desalentados. Absolutamente se podría conservar el imperativo con tal de que se le diese el sentido que puede muy bien tener, y que de hecho tiene a veces, de mandato de continuar haciendo lo que ya se hace (cf. v. gr. 1 Sam 12, 19 y 24): «mantén levantada (como hasta ahora)...». De todos modos parece que hay que admitir que el salmista se pone en ese estico a hablar con Dios, pero no propiamente para pedir su auxilio sino para expresar su confianza de que cuenta con el favor de Dios y en ese tono continúa hasta el final del salmo. El comienzo del v. 8 confirma lo mismo. El salmista no pudo comenzar con esas palabras su coloquio con Dios; ha debido preceder alguna invocación del nombre de Dios. Esta se halla al fin del 7b que une así aptamente ambos versos.

Ps 13, 1. La estructura de los esticos siguientes muestra que en el primero no se ha de ver tampoco más que una interrogación. La aparente contradicción con el adverbio *neṣaḥ* desaparece dando a éste el sentido de «incessanter». Lo mismo hay que decir de 74, 10; 79, 5; 89, 47. Así las versiones antiguas y muchas modernas.

Ps 30,9-11. Estos versos se armonizan mejor con el contexto si se toman como la oración del salmista en el tiempo de la tribulación de que fue liberado. Por eso los verbos parece que han de traducirse con imperfecto (clamabam, implorabam) y el entrecomillado se ha de extender hasta el fin del v. 11. Cf. v. 3.

Ps 32, 9c: *bal* no parece poderse traducir por «secus... non». Toda la sentencia, si se refiere a «equus et mulus», es algo incongruente: se enfrenan los caballos para regirlos no para lograr que se acerquen. Mejor, por tanto, referirla con VACCARI (*La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma*, IV, 1, Firenze 1949, p. 149) a las aguas del v. 6: «atque ita non accedent ad te». Más cohesión habría entre estos versos si el «nolite» se leyera en singular (*tʿhî*), como lo hacen varios manuscritos.

principal objeto de que sean un testimonio de gratitud hacia quien nos introdujo en el estudio de la S. Escritura y en particular de la crítica textual del A. T., objeto de una de sus primeras publicaciones [4]. En nuestro trabajo querríamos habernos ajustado a estos principios formulados por el P. Fernández en esa obra: «No puede parecer irreverencia procurar corregir el texto aun por razones de carácter mera-

---

Ps 37, 37: Lege cum G, Hier, S y varios modernos *tōm* y *yōšer* (probitatem, iustitiam) por *tām*, *yāšār* del TM y *rᵉʿēh* por *rᵉʾēh* (cole).

Ps 44, 20-23. Parece preferible la versión de VACCARI (o. c., p. 170).

Ps 62, 12: Por «unum», «duo» traducir «semel», «bis». Es difícil ver *dos* cosas en el dicho divino y Dios ha dicho tantas... El Salmista quiere sin duda decir que lo ha dicho Dios repetidas veces. Así GUNKEL (o. c., p. 262) y la Biblia de Jerusalén (*La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris, 1956, p. 712).

Ps 78, 31-32. La traducción de VACCARI (o. c., p. 203) nos parece plausible y se acomoda mejor al contexto. Algunos otros versos son susceptibles de traducción a nuestro juicio más apta. El salmo, en general, parece más inteligible si se supone que en él se entrelazan la descripción de la marcha triunfal del ejército vencedor que va del campo de batalla al santuario (2-4. 18-19. 25-28) con una reseña general de la Providencia de Dios para con Israel en el tiempo pasado —Exodo, conquista de Canaán y elección de Sión por morada— (5-17); en el presente —actual victoria— (20-24); y en lo porvenir (29-32). Sigue una aclamación final (33-36).

Ps 77, 11. El salmo resulta enigmático si no se ve en el v. 11 el motivo de un cambio de ánimo en el salmista. El verso, si no, sería una respuesta afirmativa a las angustiosas preguntas de los versos anteriores y revelaría por tanto en el salmista un pesimismo sin esperanza. Y entonces ¿a qué recordar los antiguos prodigios divinos, que no volverán a realizarse pues «ha cambiado la diestra del Altísimo»? ¿Para afligirse más? En cambio, ¿qué más consolador en el actual aparente desamparo de Dios, que la fe en la inmutabilidad de su poder y de su bondad, y qué más dulce que con esa fe recordar las maravillas que ese poder y esa bondad obró en el tiempo pasado a favor de su pueblo? Ese ha de ser, pues, sin duda, el sentido del v. 11. Basta para hallarlo, dar fuerza interrogativa al verso, equivalente a una negación. Para facilitarlo se podrían admitir las leves correcciones que propone GUNKEL (*ḥālᵉtāh*, *šānᵉtāh*) (o. c., p. 336).

Ps 91, 1. La tautología de los versos 1 y 2 no se evita con la traducción romana. Espontáneamente se ocurre si no habrá caído un *ʾāšrê* al principio del verso. Así lo creíamos aun antes de ver que así opinan otros, como GUNKEL (o. c., p. 406). Así lo que parece mera tautología se convierte en hermoso paralelismo: Beatus qui degis..., qui dicis Domino.

Ps 99, 4. La elegante corrección de VACCARI (o. c., p. 253) suprime lo violento de la traducción romana leyendo «sanctum est et potens. Rex amans iustitiam, tu stabilisti aequitatem...».

Ps 127, 5b. La versión romana lee en plural: «confundentur... contenderint». Más coherente con el «beatus» y con la figura es el singular. Así Mss. G, Vg y versiones modernas como CALÈS (CALÈS, J., *Le Livre des Psaumes*, Paris, 1936, t. II, p. 478), la Biblia de Jerusalén (p. 782), GUNKEL (o. c. 555). (Sigue el texto en la p. 2).

[4] FERNÁNDEZ TRUYOLS, A., S. I., *Estudios de crítica textual y literaria*. Fasc. I, *Breve Introducción a la Crítica textual del A. T.*; Fasc. II, *I Sam. 1-15, Crítica textual*, Roma, Pontif. Inst. Bíblico, 1917, XII-152; VII-92 pp.

mente interno [5]. «Bien que no cuente el crítico con versión ni códice alguno en que apoyarse, autorizado está... a introducir una corrección en fuerza del contexto. Atienda, eso sí, a no proceder de ligero, ni dar a su conjetura más valor del que realmente tenga [6] ...la modificación del texto está justificada... también cuando los argumentos son de tal naturaleza que, no dando certeza incontrastable, alcanzan con todo un grado de firme y sólida probabilidad [7].

Salmo 55, 23-24.—En todo el salmo ven en general los autores asperezas e incongruencias que llevan a unos a negar la unidad literaria del salmo y a otros a alterar por lo menos el orden de los versículos. Muchas de esas irregularidades pasarán inadvertidas a la mayoría de los que rezan el salmo. En cambio, no habrá tal vez quien no advierta que el v. 23 se despega del verso anterior y del siguiente. Hay quien como NÖTSCHER [8] supone que es una sentencia sapiencial perteneciente a otro contexto. Otros, como HERKENNE [9], VACCARI [10], se esfuerzan en ajustarlo al contexto suponiendo que las palabras las dicen aquellos de quienes se habla en los versículos precedentes. Serían las melosas razones con que el pérfido adversario quiere adormecer al salmista (VACCARI). Pero cuesta trabajo creer que tan verdadera y piadosa sentencia, tan en armonía con la piedad confiada del salterio, la ponga el autor en boca de sus impíos contrarios, dándole el sentido de maligna ironía. En las palabras del salmo 22 (v. 9), que VACCARI trae como paralelas, el tono sarcástico y blasfemo está patente; aquí sólo con violencia puede verse. Parece, pues, muy preferible tomarlas en su sentido obvio, es decir, como palabras que se dirige a sí mismo el salmista para excitarse a la confianza en Dios. Ni hay razón suficiente para considerarlas ajenas al salmo. Para armonizarlas con el contexto basta anteponer a ellas el primer dístico del v. 24, leyendo así:

22 Blandas 'más que' manteca son sus bocas,
mas su corazón esconde guerra.
Suaves más que el óleo son sus palabras
y son rejones.
24a Mas Tú, oh Dios, los harás caer
en la fosa de la corrupción.
23 Deja al Señor tu cuidado y El te sostendrá
no permitirá jamás que vacile el justo.
24 Los hombres sanguinarios y falsos
no promediarán sus días:
yo en cambio confío en Tí, 'Señor'.

---

[5] L. c. 64.
[6] L. c., p. 109.
[7] L. c., p. 137.
[8] NÖTSCHER, FR., *Die Psalmen* (*Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Echter Bibel, Das Alte Testament* 1. Lief.), Würzburg, 1953, p. 109.
[9] HERKENNE, H., *Das Buch der Psalmen* (*Die Heilige Schrift des A. T.* V, 2), Bonn, 1936, p. 198.
[10] O. c., p. 198.

El orden y sucesión lógicos de los versos han quedado así satisfactoriamente restablecidos. A la descripción de la falsía y maldad de los adversarios sigue de modo natural el anuncio de su castigo. Espontáneo es también el movimiento de reflexión sobre sí mismo que a continuación expresa el salmista al exhortarse a sí propio a la tranquila resignación en Dios, arma invencible contra sus adversarios. Así quedan éstos y el salmista en la condición opuesta que, como oportuna conclusión, presenta el último verso.

La explicación de la inversión de los dos versículos podría tal vez hallarse en el homoyoteleuton de los vv. 22 y 24a *ḥt*, últimas letras de las dos palabras, *ptḥt* (escrito sin *w mater lectionis*) y *šḥt*, con que terminan, respectivamente, dichos versículos. La distracción de un copista, favorecida tal vez por alguna interrupción, aunque fuera momentánea, de la escritura, le hizo creer que se hallaba al final de 24a y siguió escribiendo lo que en el original estaba a continuación de este verso. Advertido luego su error al cotejar su escrito con el original, pondría el verso omitido 24a al margen; el que volvió a copiar el salmo no acertó a insertarlo en su propio lugar. O tal vez el primer copista puso el v. 24a a continuación del 23 con alguna indicación de su propio lugar que no tuvo presente el copista siguiente.

Ps 75, 7.—La idea central y generatriz de este salmo es el oráculo divino contenido en los vv. 3 y 4 [11] en que Dios promete hacer justicia a su debido tiempo, manteniendo así firme la tierra, que ahora parece que vacila y con ella sus habitantes. Esta conexión entre el recto juzgar o gobernar de Dios y la conservación de la tierra en su incolumidad, claramente está diciendo que el conmoverse y vacilar de la tierra se toman en sentido figurado y tienen significado ético. No es la única vez en que trastornos sociales o políticos, con la consiguiente subversión del orden moral (vejación o supresión de los justos por la violencia de los malvados, etc.), se expresan en los salmos bajo la figura de cataclismos físicos: terremotos destructores (60, 4), conmoción de la tierra azotada por el mar agitado (46, 3-4), convulsión de sus fundamentos (82, 5). Pero la divina justicia, su recto y providente gobierno, mantiene inconmovibles los pilares de la tierra impidiendo la subversión total del orden y restableciendo la paz perturbada. Por eso, en los salmos que predicen el advenimiento del reino escatológico de Dios, se da como señal de ese definitivo reinado de Dios la firme estabilidad que logrará el orbe terráqueo, incompatible

[11] Parece que, contra lo que hace la Versión Romana (p. 145 s), el oráculo divino no hay que extenderlo sino a esos dos versos. El «dico» del v. 5 está indicando que aquí comienza una nueva alocución, ésta ya en boca del salmista o del pueblo que habla de Dios en tercera persona. En cambio el «ego autem» del v. 10 parece indicar que el que habla aquí hablaba ya antes en los versos anteriores.

con toda fluctuación e inseguridad (Ps 93, 1; 96, 10). Promesa semejante hace aquí Dios, aunque no se refiera necesariamente al tiempo escatológico, y ella es la que excita el agradecimiento de la comunidad, expresado en el breve cántico de acción de gracias con que comienza el salmo. El vaticinio sirve de clave para determinar quiénes son los impíos y arrogantes del v. 5. Son sin duda las naciones gentiles que vejan ahora a Israel. Encarándose con esos impíos el pueblo, o en nombre suyo el salmista, les exhorta a deponer su insolencia y arrogancia amenazándoles con el juicio de Dios, que dejará caer sobre ellos el castigo y traerá la exaltación al pueblo fiel.

Pero el primer verso de esta parte (v. 7) resulta enigmático. Como está en TM hay que traducirlo:

> porque no del oriente ni del ocaso,
> no del desierto de los montes...

De varios modos se procura interpretar. Generalmente se supone que hay en el verso una reticencia (aposiopesis). Pero no es fácil atinar con lo que el autor habría remitido al discernimiento del lector. Unos suplen *auxilio* o *salud,* con lo que la frase estaría dirigida a los israelitas, de quienes no se habla en contexto próximo; otros, *juicio,* refiriéndolo, en armonía con el contexto, a los impíos. Pero no se ve la razón de ese énfasis en negar la venida del juicio desde un punto cardinal de la tierra. Vemos alguna vez en la Escritura que el juicio divino, o Dios para realizarlo, viene de un punto determinado de la tierra (como en Jer 1, 13-14; Hab 3, 3; Ps 76, 5). Realmente no hay contradicción en que Dios sea el juez y que el juicio o castigo lo mande de una parte particular de la tierra. La Biblia de Jerusalén [12] supone que la enumeración de los cuatro puntos cardinales denota la universalidad del juicio divino, que no se limitaría a una parte de la tierra, sino que se extendería a toda ella. Pero ¿es que no supo el autor expresar mejor esa idea? En todas esas interpretaciones tenemos además que admitir que el autor calló lo que era esencial para la inteligencia de lo que quiso decir. Tal reticencia le parece con razón a GUNKEL [13] intolerable. Para evitarla toman otros autores *hārîm* como infinitivo constructo de *rûm* con significación substantiva: *exaltación.* Pero esta significación, como decíamos de la de *auxilio* o *salud,* no viene bien con el contexto, y el modo de expresión es violento. GUNKEL, fundándose en la interpretación escatológica que da al salmo, cambia *hārîm* en *hēri'û,* cambio demasiado radical y fundado en una interpretación incierta. No vemos tampoco cómo puede fun-

---

[12] P. 726.

[13] *Die Psalmen,* p. 329.

darse CASTELLINO [14] en Is 5, 18 para cambiar *hārim* en *ye māhēr* que queda enigmático en el contexto.

Un modo fácil de evitar esos inconvenientes es, a nuestro juicio, suponer en el texto una triple dittografía del *mem* con que comienzan los tres nombres *môṣā'*, *ma'ărāb* y *midbar* y leer *lô* por *lō'*. Así, intercalando un *waw* antes de *midbar* y leyendo este nombre en estado absoluto, como ya hacen en general los fautores de las otras sentencias, leeríamos:

kî lô môṣā' ûma'ărāb
w^e lô midbār w^e hārîm

cuya traducción sería:

> Porque de El es el oriente y el occidente,
> de El el desierto y los montes.

Se expresaría, pues, en el verso el dominio absoluto y universal de Dios, fundamento de su calidad de juez universal e inapelable.

La corrupción del texto sería fácil de explicar. El cambio no infrecuente de la preposición *lô* en la negación dejaba al verso, si se tomaban como sujetos los cuatro nombres, sin ningún sentido. Tomándolos, en cambio, como puntos de origen, el verso adquiría una apariencia de sentido arcano, y eso se conseguía fácilmente con la reduplicación del *mem* inicial de los tres primeros nombres. El último, no comenzando por *mem,* ya no daba asidero para anteponerlo. No se atrevió, pues, el copista a añadirlo, como lo hacen los modernos, entre ellos también la versión romana; de ahí la expresión peregrina *mimmidbar hārîm* fijada por los *naqdanim,* en la que se sacrificó la partícula copulativa intermedia que sin duda había en el original.

Si los cuatro nombres se han de leer como proponemos, no puede haber duda de que el autor quiso designar con ellos los cuatro puntos cardinales. Desierto y montes no son ciertamente términos específicos de Sur y Norte, pero alguna vez aparecen como plagas opuestas (Jos 51, 48.61; en Judit 16, 3, se supone que el Norte está constituido por montañas). Tampoco en Ps 89, 13 se designa la extensión total de la tierra, que el autor sin duda quiere expresar, con los cuatro términos específicos de los puntos cardinales. En nuestro texto los dos últimos términos quedan bien determinados por los dos primeros, que son ciertamente geográficos. La omisión del artículo es normal en los nombres empleados para designar los puntos cardinales [15]. La sentencia, pues, leída como proponemos, no ofrece irregularidad ninguna morfológica ni sintáctica.

---

[14] CASTELLINO, G., *Libro dei Salmi*, Torino-Roma, 1955, p. 673.

[15] Cf. JOÜON, P., *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome, 1923, p. 427 § 137q.

Se ajusta, por lo demás, bien al contexto. En los tres versos 7, 8 y 9 la partícula *kî* con que comienzan introduce tres razones coordinadas entre sí, no subordinadas una a otra, de la intimación hecha en los versos anteriores. De estas razones, la anterior constituye el fundamento de la siguiente, al par que ésta especifica a la anterior: Dios es dueño absoluto de toda la tierra; como tal es también juez supremo, juez que ya tiene a punto el castigo. Esa relación entre el dominio absoluto de Dios y su cualidad de juez está explícitamente expresada en Ps 82, 8:

> Alzate, oh Dios, juzga la tierra
> pues que eres el dueño de todos los pueblos.

Traduciríamos por tanto así toda la sección de nuestro salmo:

> 5 Digo a los insensatos: no desatinéis;
> y a los malvados: no irgáis tanto la testa.
> 6 No alcéis contra el cielo vuestra frente,
> no habléis insolentes contra 'Dios'.
> 7 Porque suyo es el Oriente y el Ocaso,
> suyo el desierto y los montes.
> 8 Porque Dios es juez:
> a éste abate y a aquél ensalza.
> 9 Porque el Señor tiene en la mano un cáliz
> de hirviente vino cargado de drogas.

Ps 119, 89-91.—La corrección que queremos proponer en el v. 91 nos obliga a fijar nuestra atención en los dos anteriores, con los que evidentemente se relaciona. Estos versos ofrecen la singularidad de no referirse —a lo menos directa e inmediatamente, como los restantes del salmo— a la Ley o Palabra revelada de Dios, sino que se mueven en el ámbito del mundo físico. Este tránsito del mundo moral al físico se observa también en otros salmos en los que de la acción de Dios en el orden moral se pasa a la del orden cósmico [16]. En esos salmos, con la junta de ambas acciones se pretende poner más de relieve la grandeza, el poder del Dios de Israel, Creador también y Gobernador del mundo, como garantía de sus promesas o aliciente de su devoción hacia El. En el nuestro parece que lo que se busca es una confirmación de los caracteres que en lo restante del salmo se atribuyen a la Palabra divina. El mundo físico, efecto perdurable de la Palabra creadora de Dios, muestra a ésta estable, firme, de soberana eficiencia, cualidades que se le atribuyen en diversos versículos del salmo (cf. vv. 86, 138, 140, 142, 144, 151, 152, 160; 50, 130).

---

[16] Cf. Pss 74; 89; 93; 135; 136; 146; 147.

El v. 89 nos presenta la divina Palabra como eternamente subsistente en los cielos, a los que ella confiere la existencia y perseverancia en el ser. La Palabra creadora de Dios permanece virtualmente en los cielos que ella ha creado y que hace subsistir eternamente [17].

En el v. 90 no se habla de la Palabra de Dios ni se halla en él ninguno de los ocho términos que se van repitiendo a lo largo de todo el salmo para designar la manifestación de la mente y voluntad divina, la Palabra de Dios.

No es el único caso [18]. Son varios los autores que enmiendan estos

---

[17] El pasaje podría parecer paralelo a Ps 89, 3. Pero allí es preferible leer *kāhem* (así 2 Mss. y varios autores) como VACCARI (o. c., p. 238), NÖTSCHER (o. c., p. 179), GUNKEL (o. c., pp. 384 y 390), etc. La promesa a David no se hizo en el cielo ni se manifiesta en él. En cambio en nuestro salmo no hay razón para mudar *baššāmāyim* en *kaššāmāyim*, como hacen varios autores con la nueva Versión Romana (p. 257s). Parece que eso falsea la idea del verso. La duración de los cielos no es un mero término de comparación sino prueba auténtica, manifestación clara de la duración eterna de la divina palabra que los ha creado y los mantiene en la existencia. En ellos se halla eternizada la palabra de Dios. No hay, pues, por qué separarse de las antiguas versiones. DEISSLER, A., (*Psalm 119 [118] und seine Theologie*, München, 1955, p. 188s) demuestra bien que la nueva interpretación da a *niṣṣāb* un sentido que no tiene.

[18] Así en los vv. 3, 37 (en los que se lee el término *derek*) y v. 122 en que falta todo término que explícitamente designe la Ley o la revelación. Tampoco en ellos parece justificado un cambio del texto. De creer es que el autor fuera de la ley del acróstico a la que quiso someterse, se reservase plena libertad en la elección de las voces que designaran la revelación con los matices con que en cada verso la quería presentar. Esa libertad hizo que en pocos octonarios emplease los ocho términos ordinarios sino que repitiese algunos de ellos y, si le convenía en algunos casos como los enunciados, echase mano de otros términos o modos de decir diferentes. Basta por tanto para que no haya derecho a corregir el texto que el término que hallamos en un verso, sea nombre, como en los vv. 3 y 37, sea verbo, como en 122, tenga aptitud para declarar la idea de palabra, manifestación de la mente o voluntad divina, y que lo haga coherentemente con el contexto. Eso sucede en esos tres versos. En el v. 3 hallamos *derek* en el sentido ético tan frecuente de conducta prescrita por Dios, y por tanto revelada o pronunciada por El. La metáfora, por lo demás, se adapta plenamente al verbo empleado. Así son pocos los autores que corrigen el verso.

En el v. 37 podría parecer mejor motivado el cambio. Hasta hay algún Ms. hebreo que lo presenta. Por eso son también más los autores que lo admiten. Pero *derek* que vuelve a aparecer aquí en el mismo sentido de dirección moral intimada por Dios, es de sí término tan apto como cualquiera de los otros ocho, por ejemplo el *piqqûdîm* del v. 93 en que se expresa el mismo pensamiento. Es además coherente con el contexto. En el estico anterior pide el salmista que aparte sus ojos de mirar la vanidad, de complacerse en ella. Pide, pues, librarse de la seducción del mal que le haría salir de la senda del bien impuesta por Dios. En esa senda, en los caminos de Dios, espera, y así lo pide en el estico siguiente, que mantendrá Dios incólume su vida, no ya únicamente la corporal sino aquella más plena que añade a la primera el interno gozo de la paz con Dios y de su comunión con El.

versos haciendo que aparezca en ellos alguno de los términos usuales. En nuestro verso hallamos el término *'ĕmûnāh*. Para sustituirlo por el de *'imrāh*, como hacen varios, no se tiene ni el apoyo de algún testigo documental ni razón de crítica interna, desde el momento en que *'ĕmûnāh* lleva en sí implícito el concepto de *palabra; 'ĕmûnāh*, que tiene el significado genérico de firmeza, estabilidad, constancia y otras veces el concreto de fidelidad, firmeza en la palabra dada, en la promesa u obligación contraída, tiene aquí el de constancia o firmeza en la palabra proferida, no precisamente de promesa o compromiso, sino de imperio, expresión de voluntad creadora. Eso parece que pide el contexto, ya el más próximo del siguiente estico, ya el de los versos inmediatos con los que tiene evidente conexión ideológica [19]. Es la

---

En el v. 122 es verdad que no hay término alguno substantivo que exprese la Ley o Palabra de Dios, pero el concepto de ella está embebido en el verbo *'ārōb*, salir fiador o actuar como tal, es decir, empeñar la palabra respondiendo por otro, o intervenir a su favor en cumplimiento de la palabra dada. La corrección que proponen y aceptan algunos autores, *'ārōb dᵉbārᵉkā*, sería, como suele decirse, echar albarda sobre albarda, puesto que *'ārōb* entraña en sí el empeño de la palabra. De hecho nunca aparece la expresión *'ārab dābār*. Es verdad que el verbo tiene a veces el sentido genérico de *empeñar*, exponer algo como garantía (cf. Neh 5, 3), mas aún en ese caso se halla en él implícito el compromiso manifestado por palabras de entregar la prenda o renunciar a ella si no se satisface la obligación contraída.

[19] El valor semántico de *'ĕmûnāh*, paralelo con el de *'ĕmet*, podría presentarlo el siguiente cuadro.

1. Significado genérico y fundamental: *firmeza, estabilidad, constancia* (cf. v. gr. Ex 17, 12; Is 33, 6; 1 Par 9, 26; 2 Par 31, 12).

2. Significado más concreto: *estabilidad en la recta conducta.*

a) En el hombre: estabilidad en su recto proceder para con Dios y con los hombres (v. gr. 2 Reg 12, 16; 22, 7; Prov 12, 22).

b) En Dios: estabilidad en su modo de obrar justo (paralelo *ṣedeq, ṣᵉdāqāh*, v. gr. Ps 96, 13; 119, 75; 143, 1) y misericordioso (paralelo *ḥesed*, v. gr. Ps 36, 6; 89, 2) para con los hombres.

3. Significado específico: *firmeza y estabilidad en la palabra.*

a) En el hombre: fidelidad a lo prometido (v. gr. Jer 5, 3).

b) En Dios: 1) firmeza en sus promesas, fidelidad a ellas (v. gr. Ps 33, 4; 89, 34. 50).
(Por tanto *firmeza de la palabra* como reguladora de la conducta).

2) (Sentido privativo de Dios): firmeza de su Palabra creadora o reveladora que determina la fijeza

a) del orden moral y revelado = indefectible estabilidad de la Ley o de la divina Revelación (Ps 119, 138; cf. vv. 142. 160 [*'ĕmet*]; la idea con otras palabras en vv. 144. 152 [los decretos de Dios son de duración eterna]).

b) del orden físico = indefectible permanencia del cosmos y del orden cósmico.

En este último sentido hay que entender *'emûnāh* en Ps 89, 6 (paralelo con *pele'*) y 9 (paralelo con *ḥăsîn*) y en nuestro verso. La descripción de esta *'ĕmûnāh* se halla contenida en Ps 148, 6:

misma cualidad de firmeza y estabilidad de la Palabra creadora de Dios que el salmista veía en el verso anterior reflejada en la duración de los cielos, que ahora ve manifiesta en la firmeza constante de la tierra. Esta publica de edad en edad la *'ĕmûnāh* de Dios, o sea la inalterable constancia de su divina Palabra, a la que debe la tierra su firme consistencia y eterna perseverancia.

El v. 91, tal cual lo leemos en el TM, ofrece la irregularidad sintáctica de carecer de sujeto. Este se busca generalmente en los versos anteriores, en ambos, ya que el verbo está en plural y por tanto supondría un doble sujeto que sería *cielo,* del v. 89, y *tierra,* del 90. Pero, en primer lugar, no es probable que el escritor se haya referido como a sujeto a términos que están tan distantes, sobre todo el primero, que además está en caso oblicuo. Tal modo de expresarse sería por demás defectuoso y dejaría incierto el sentido. Y esto, cuando el autor da a casi todos los versículos plena independencia sintáctica [20]. En

---

5 ...El lo mandó y ellos fueron creados;
6 hízolos duraderos para siempre, eternamente,
dio una orden y no será abrogada.

La perenne duración de los cielos, la constante permanencia de las aguas sobre ellos, son efecto de la firmeza y estabilidad de la palabra imperativa de Dios, de un decreto suyo que no se alterará jamás ni será nunca abrogado, es decir, de su *'ĕmûnāh.* Como en el orden moral, también en el físico «la Palabra del Señor permanece eternamente» (Is 40, 8).

[20] Se podrían presentar como excepciones el v. 3, los de la estrofa *wæw* y 127, 128. En el v. 3 ciertamente el sujeto no se expresa y es el del v. 2, pero los dos versos están tan trabados entre sí que forman en cierto modo un tetrástico al que dio tal vez ocasión el tono algo más solemne de estos tres primeros versos que forman como la introducción del poema. El nexo de los versos de la estrofa *waw* es casi exclusivamente estilístico, exigido por el pie forzado del *waw* inicial. Aun así las sentencias son tan independientes que las nuevas traducciones omiten la cópula en casi todos, y algunas en todos los versos, con lo que logran una versión más adecuada al genio de nuestras lenguas y aun más fiel al pensamiento del autor. Creemos que hubiera sido un acierto hacer lo mismo en la Versión Romana.

Cuanto a los versos 127 y 128, posiblemente hay una corrupción en el *ʿal-kēn* con que ambas comienzan. En v. 127 hay quienes lo cambian —v. gr. DEISSLER (o. c., p. 224), HERKENNE (o. c., p. 395)— en *ʿal-kōl,* muy en armonía con el contexto: es difícil ver en la sentencia del v. 126 la razón de la del 127. El 128 presenta indudables indicios de corrupción, y tal como está en el TM resulta ininteligible. Antes del primer *kōl* leyeron G, S y Jerónimo (a los menos según algunos testigos) una preposición de dirección que pudo ser *ʿal.* S no leyó *ʿal-kēn;* omite también toda preposición ante *kōl,* pero esto pudo ser debido a conato de allanar un texto escabroso. En cambio la omisión de *ʿal-kēn* quedaría inmotivada si realmente la leyó en el texto hebreo. Es posible, pues, que la primitiva lección fuera *ʿal-kōl,* como la del verso antecedente. No sería el único caso en que dos versos consecutivos del salmo 119 comienzan del mismo modo (así 1 y 2; 23 y 24; 29 y 30; 71 y 72). Era por lo demás obvio que el escriba que en 127 había cambiado el

segundo lugar: el verso no sería más que una repetición casi tautológica y con empleo del mismo verbo, de lo dicho en los dos anteriores. Por último: la perseverancia de cielos y tierra en su ser, de que se habla en el primer estico del verso, no se puede motivar, como se hace en el segundo, en la sumisión de las criaturas al mandato divino, sino en la perseverante eficacia de la palabra divina. Para lograr la coherencia lógica entre los dos esticos supone VACCARI que en el primero se trata de la perseverancia de cielos y tierra en su actividad. Pero ciertamente no hay en la frase ningún indicio de que se trate de ella. Tampoco satisface la otra versión que propone: «están prontos a sus órdenes» (o. c., p. 291 N.). Cuando *ʿāmad* tiene el sentido de «estar al servicio de», siempre se refiere a una persona introducida por la dicción preposicional *lifnê*. Parece, pues, que hay que corregir el verso de modo que se halle en él el sujeto y ofrezca al mismo tiempo un sentido satisfactorio.

Lo primero lo logra G dando a *hayyôm* sentido substantival, que ciertamente es el normal, no adverbial, que también puede tener, aunque habría que anteponer un *ʿad* para poderlo traducir «hasta hoy». El verbo lo lee en singular (*ʿāmad* o *ʿōmēd*). Pero el sentido así obtenido no es apto.

Este se lograría, a nuestro parecer, si en vez de *hayyôm* leyésemos *hayyām*, el mar [21]. Lo que no supone ningún cambio en el texto primitivo, ya que antes de la introducción de las *matres lectionis*, la escritura de *yôm* y *yām* era la misma (cf., v. gr., la inscripción de Siloé). Nada extraño sería que el salmista, que en los dos versos precedentes había hecho mención del cielo y de la tierra, conmemorase en este verso el tercer componente del mundo asociado a los dos primeros en no pocos lugares de la S. Escritura. Es verdad que de ordinario se divide el mundo dicotómicamente en «cielos y tierra»; pero frecuentemente también aparece la tricotomía cielos, tierra, mar (cf. Ex 20, 11; Pss 69, 35; 135, 6; 146, 6; Neh 9, 6; Act 4, 24; 14, 14; Apoc 10, 6; 14, 7). Esa lección llevaría consigo la del verbo en singular atestiguada por G y con ella iría mejor la de *mišpaṭ* en singular (*lᵉmišpāṭᵉkā* G Hier). Leeríamos, pues: *lᵉmišpāṭᵉkā ʿāmad* o *ʿōmēd hayyām*. Con eso el verso adquiere un sentido perfecto en sí y del

---

lamed por el *nun* —en algunos estadios de la escritura no muy diferentes entre sí— volviera a cometer el error en el 128. Y aun pudiera ser que el *kōl* que sigue en el TM fuera una corrección del *kēn* o una especie de *lectio varians*. La versión del verso sería según eso: «según todas tus ordenaciones he caminado rectamente», o dando a *ʿal* el sentido de dirección que con frecuencia tiene, como *ʾel*, «a todas tus ordenaciones he enderezado mis pasos». No es por tanto seguro que estos dos versos se unan con nexo causal con el anterior.

[21] La corrección *yām* por *yôm* la propone KITTEL (*Biblia Hebraica*³) para Job 3, 8 y la admite FR. HORST (*Hiob*, Biblischer Kommentar, Altes Testament XVI, 1, Neukirchen, 1960, p. 47). Parece muy probable.

todo coherente con los versos precedentes. Conforme al decreto divino permanece el mar, perseveran reunidas las aguas en el lugar señalado por Dios, impotentes para volver a cubrir la tierra, como hermosamente se expresa en Ps 104, 7-8; Job 38, 8-10; Prov 8, 29; Jer 5, 22. Esa frecuencia con que la idea aparece en el A. T. hace muy creíble que el salmista aluda también en nuestro versículo a la, para ellos, tan maravillosa sujeción de las aguas al mandato divino. Y coherentemente con ese pensamiento añade en el segundo estico, como dando la explicación de esa perseverante obediencia, que todo, también por tanto el mar, sumo exponente de las fuerzas indómitas de la naturaleza, se ha de someter a Dios. Y al mismo tiempo, como en los versos anteriores, aunque de modo menos explícito, se insiste en la constante perseverancia y eficacia de la palabra de imperio de Dios. Aquí es el mar el que la pone de manifiesto.

Traduciríamos, pues, los tres versos:

89 Eternamente, Señor,
permanece en los cielos tu palabra.
90 De edad en edad persiste tu firmeza (de palabra):
asentaste la tierra y ella perdura.
91 Según tu decisión persevera el mar,
porque todo te está sumiso.

Salmo 126, 4.—Leyendo el verso tal cual lo presentan el TM y las versiones, a no ser que a los perfectos de los primeros versículos se les dé fuerza de futuros, como sugieren algunos PP. griegos y admiten algunos autores recientes —para lo que no hay otra razón que la de querer dar unidad lógica al salmo—, se ha de admitir en éste un doble argumento: el de la vuelta del destierro y el de la futura definitiva restauración mesiánica. El primero perdura en el recuerdo del salmista como acontecimiento que inundó al pueblo de alegría. El segundo es el objeto de una ardiente súplica brevísima que luego pierde vigor al resolverse en comparaciones y metáforas. El paso de una a otra parte es brusco, sin preparación ninguna. Si se examinan las comparaciones se ve que son más aptas para expresar el cambio del pueblo del destierro a la repatriación que no el del estado actual a la perfecta restauración. ¿Se consideraría el pueblo vuelto del destierro, aun en el estado precario en que pudiera hallarse, a un torrente enteramente agotado por la sequía? ¿No es, en cambio, ésa una figura que cuadra admirablemente al pueblo aniquilado en cierto modo por la cautividad? (Cf. la visión de los huesos desecados de Ez 37 y otras metáforas y comparaciones de los profetas —v. gr. Is 4, 14, etc.—). Los vv. 5 y 6, si se han de interpretar sin violencia, nos trasladan al tiempo de la ida al destierro y de la vuelta de él. Son hermosa alegoría de lo que los profetas anunciaron acerca de la cautividad —lloros y tristeza a la ida, gozo y júbilo a la vuelta (Jer 31, 9: con llanto par-

tirán y entre consolaciones [G Targ] los haré volver; Is 35, 10; 55, 12)— y de los frutos del cautiverio (Os 2, 14-17; Jer 36, 24-28).

Todo eso hace probable que el salmo gire únicamente alrededor de la vuelta del cautiverio. Lo impide, con todo, el v. 4 si realmente expresa una súplica. Pero bastaría una ligera corrección: suprimir el *h* paragórico de *šûbāh* y leer *šāb* en vez de *šûb* para cambiar la súplica en una afirmación. Notemos que ello no implica necesariamente un cambio en el texto consonántico que probablemente no tenía más que las consonantes *šb*. El *wæw* y el *he* se añadirían más tarde cuando se introdujo el uso de las *matres lectionis* por interpretarse *šb* como imperativo. En los salmos pudo haber cierta tendencia a leer formas de imperativo en vez de indicativo por la misma índole de oraciones que tenían. Hemos visto otro caso en el Salmo 4 y no es sin duda el único [22].

Admitida la lección de *šb* en indicativo, el salmo gana indudablemente en cohesión y gracia. Por lo demás, la repatriación era un acontecimiento muy digno de que se le dedicase un salmo íntegro. De su belleza puede dar idea su traducción:

1 Cántico de romería.
Cuando el Señor hizo volver a los deportados a Sión
nos parecía que soñábamos.
2 Llenábasenos entonces la boca de risa,
la lengua de cánticos de júbilo.
Se decía entonces entre las naciones:
«grandes cosas ha hecho con estos el Señor».
3 Grande, sí, es lo que hizo el Señor con nosotros:
nos embargaba el gozo.
4 Trocó el Señor nuestra suerte
al modo de los arroyos en la región austral.
5 Los que sembraran con lágrimas
recogían entre cantos de júbilo.
6 Al ir iban llorando
llevando la semilla para la siembra:
al volver volvían con clamores de júbilo
trayendo sus gavillas.

Salmo 12, 7.—Aquí no se trata de una corrección del texto, sino simplemente de la traducción apta de una frase que embaraza no poco

[22] El P. SCHILDENBERGER (l. c., p. 247) añade acertadamente otra posible ocasión del cambio de perfecto en imperativo: el orden verbo-sujeto propio más bien de la proposición imperativa, pero no ajeno a la asertiva cuando, como sucede en nuestro caso, se quiere dar especial énfasis al verbo (Cf. JOÜON, P., *Grammaire*, p. 474 § 155k). Un caso de alteración de texto muy semejante al nuestro nos lo ofrece Jer 31,7 que en el hebreo lee: *hôšaʿ yhwh* (salva, Señor), mientras que ciertamente hay que leer con G y Targ *hôšîaʿ y* (salvó el Señor). Y la alteración llegó hasta cambiar deliberadamente el sufijo de tercera persona, que también leen esos testigos en el substantivo siguiente, por el de segunda que tiene el TM (*ʿammᵉkā* por *ʿammô*).

a los traductores y comentaristas: *baʿălîl lāʾāreṣ*. Algunos por razón del metro la desechan, pero, sin duda, más por la dificultad de la frase (v. gr. GUNKEL y DUHM, SCHLÖGL, citados por él). VACCARI deja *lāʾāreṣ*. Otros leen en su lugar *ḥārûṣ*. Los que admiten la frase tienen dificultad en explicarla y ni ellos mismos quedan satisfechos de la explicación (véase, por ejemplo, la Versión Romana y la nota a este verso). Admitiendo la traducción de *ʿălîl* por *crisol*, que muchos admiten y que se apoya de algún modo en el targum que lo interpreta *horno*, parece que la expresión se explica suficientemente si se atiende al modo más ordinario y antiguo de refinar la plata separándola del plomo, con el que halla de ordinario mezclada. Es el método llamado de copelación, al cual alude ya ESTRABÓN (ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΩΝ, III, 2) cuando describe la purificación de la plata como se practicaba en Nueva Cartago de España, y asimismo PLINIO (*Hist. Nat.*, XXXIII, 31). Lo esencial del método está en dirigir una llama oxidante a la mezcla de mineral de plata y plomo obtenida en operaciones preliminares, colocada en una cápsula o cavidad revestida interiormente de marga u otra tierra o materia porosa, como huesos calcinados. Fundida la mezcla y oxidado el sulfuro de plomo por el aire inyectado en la llama, el óxido de plomo que se forma es absorbido por las paredes porosas del crisol y queda la plata libre. Repitiendo la operación, es claro que la eliminación del plomo será más completa. Según eso, en nuestra frase *lāʾāreṣ* expresaría la materia de que está formado el *ʿălîl*, o crisol [23]. Creemos que *baʿălîl* habría que traducirlo con artículo. Es natural que se suponga que la operación se repite, aunque el número *siete* es sin duda hiperbólico. La traducción según eso habría de ser:

> plata refinada en el crisol de tierra (argentum probatum in *catino terreo*), purificada siete veces.

Con ella se conserva el texto intacto y se obtiene, así creemos, un sentido natural y congruente.

LUIS BRATES, S. I.

Facultad de Teología,
San Cugat del Vallés
31.XII.1959

[23] La partícula *l*^{e} substituye alguna vez al genitivo de materia como en Esd 1, 11 (*kol-kēlîm lazzāhāb w*^{e}*lakkesef*) y probablemente en Lev 13, 48.

Bemerkungen zum Strophenbau der Psalmen

Es ist nicht zu bezweifeln, dass in der hebräischen Poesie die Distichen und Tristichen jeweils zu Strophen verbunden sind, wenn sich auch die Exegeten oft nicht über den Umfang der einzelnen Strophen einigen können. Diese Uneinigkeit hat ihren Grund darin, dass die Strophen, ähnlich wie die Verse, nicht immer ganz gleich gebaut sind. Jedoch zeigt sich, wie bei den Versen der einzelnen Teile einer Dichtung, auch bei den Strophen ein elastisches Ebenmass. Wie für die Abgrenzung der Verse vor allem der Gedankenreim ein sicheres Kennzeichen ist, so ist es für die Abgrenzung der Strophen vor allem der Inhalt zusammen mit einigen formalen Indizien, wie die angeführten Beispiele noch zeigen sollen. Eine geringe Rolle spielen dabei die selten vorkommenden Kunstmittel der Anaphora, inclusio, concatenatio, responsio und der Kehrvers (Refrain). Letzterer ist in Liedern, in denen er vorkommt, nicht einmal bei jeder Strophe vorhanden, wie Ps 80 [1] mit seinen 5 gleichgebauten Strophen zu je 4 Distichen zeigen kann, wo der Kehrvers nur in der 1., 2. und 5. Strophe (V. 4.8.20) erscheint. N. Peters [2] ist der Meinung, dass die Strophen gewöhnlich aus 2 oder 3 Versen bestehen; bei längeren Strophen könne man immer fragen, ob in ihnen nicht kürzere Unterabteilungen als Strophen beabsichtigt seien. Es ist jedenfalls ein gutes Arbeitsprinzip, bei der Auffindung der Strophen immer von solchen kleinsten Einheiten auszugehen. Es kann sich dann aber auch ergeben, dass erst 2 oder 3 solcher kleinster Gruppen eine Strophe bilden. So gehören z.B. in Ps 89, 31 f. die 2 Distichen zusammen, da sie aber erst durch die beiden folgenden Distichen (V. 33 f.) zu einem ganzen

[1] Die Psalmen sind nach der hebräischen Bibel zitiert, da es um den Urtext geht.

[2] *Das Buch der Psalmen* (Paderborn 1930), 24* (§ 3 Schluss).

Satz abgeschlossen werden, bilden sie erst mit diesen zusammen eine Strophe von 4 Distichen. Es scheint mir, dass ungefähr die Hälfte der Psalmen Strophen mit gleicher Verszahl haben, ohne dass dabei Eingriffe in den überlieferten Text gemacht werden müssten. Nur sind die Verse nicht immer Distichen, sondern in geringerer Zahl auch Tristichen, wie sich jeweils aus dem Text selbst ergibt. Auch haben wir öfters einen oder zwei für sich stehende Einleitungs- oder Schlussverse oder im Unterschied zum corpus des Psalmes anders gebaute Eingangs- und Schlussstrophen, die sich ihrerseits in der Verszahl entsprechen. In einigen Psalmen kommt zwischen den gleichgebauten Strophen ein durch Inhalt und Form sich abhebender versus intercalaris vor. Bei den übrigen Psalmen haben wir zwar Strophen mit ungleicher Verszahl, aber auch hier zeigt sich in der Abwechslung oft Symmetrie. Es sollen nun für die verschiedenen Arten des Strophenbaus Beispiele angeführt werden.

I. *Psalmen mit Strophen von gleicher Verszahl ohne Einleitungs- oder Schlussverse.*

Auf katholischer Seite hat sich in neuester Zeit E. J. KISSANE [3] in besonderer Weise um den Strophenbau der Psalmen bemüht. Es sei zunächst die beträchtliche Zahl der Psalmen genannt, in denen mir seine Einteilung in gleichmässige Strophen begründet erscheint. In den folgenden stimmt auch die Einteilung des Pianum mit ihm überein: Ps 2, 13, 46, 57, 61, 76, 80, 90, 114, 121, 125, 126, 129, 132. In Ps 132 ist die Unterabteilung der beiden Teile in je 2 Strophen zu je 5 Versen, wie sie das Pianum mit R. KITTEL [4] und J. CALÈS [5] gibt, berechtigt. Für den ersten Teil ist es ohne weiteres klar. Für den zweiten ziehen H. GUNKEL [6] und andere V. 13 zum folgenden (Gunkel teilt den 2. Teil in 5 Strophen zu je 2 Distichen ein), weil V. 13 die Einleitung zur folgenden Gottesrede ist. Diese Gottesrede bildet aber gerade eine Strophe von 5 Distichen entsprechend den beiden Strophen des 1. Teiles, und V. 13 gehört als Begründung («denn») für die in V. 11 f. von Jahwe eidlich verheissene Beständigkeit der davidischen Dynastie zu V. 11 f. und bildet so mit diesen Versen zusammen ebenfalls eine Strophe von 5 Distichen. V. 13 entfaltet sich also

---

[3] *The Book of Psalms* I (Dublin 1953), II (1954).
[4] *Die Psalmen* (Sellin's Kommentar zum AT XIII, Leipzig 1914).
[5] *Le livre des Psaumes* I (Paris 1936), II (1936).
[6] *Die Psalmen* (Göttinger Handkommentar zum AT II, 2, [4]1926).

in der folgenden Strophe, ähnlich wie z. B. Ps 72, 8, Schlussvers der 2. Strophe, in der 3. Strophe (V. 9-11) entfaltet wird [7].

Auch bei den folgenden Psalmen halte ich die Einteilung Kissane's in gleichmässige Strophen für begründet (es soll hier für Leser, die Kissane's Kommentar nicht zur Hand haben, die Zahl der Strophen und die immer gleiche Zahl der Verse der Strophen in der Formel Strophenzahl × Verszahl angegeben werden): Ps 12 (4 × 2, V. 6 und 7 sind Tristichen), 30 (5 × 3, V. 6 = 2 Distichen, V. 11 lies mit G Perfekta, so auch Gunkel), 36 (3 × 4, in der 3. Strophe [V. 10-13] tritt die Person der Beter [«wir», «ich»] hervor), 41, (4 × 3, V. 3 und 7 sind Tristichen, so auch E. Henne [8] und Calès), 47 (2 × 5, mit Gunkel und Calès), 63 (4 × 3, ebenso R. Tournay [9]), 77 (4 × 5, V. 3 und 17-20 sind Tristichen), 79 (4 × 4, V. 1-3 und 8 sind Tristichen), 97 (4 × 3, Pianum 2 × 6), 98 (3 × 4, das Distichon V. 3cd gehört inhaltlich zur 2. Strophe), 99 (2 × 6, *w*ᵉ*ʿoz* ist gegen Kissane am Anfang von V. 4 zu belassen, V. 6c und 8c sind entsprechend V. 4cd und V. 3, wo der 2. Stichus ebenfalls nur 2 Akzente hat [wie auch 5c], als Distichen zu lesen), 100 (2 × 2, lauter Tristichen, mit Vaccari [10] und Tournay), 113 (3 × 3, die 1. Strophe enthält die Aufforderung zum Lob Jahwes, die 2. und 3. den Inhalt des Lobes [die beiden Hauptbestandteile eines Hymnus], die 3. Strophe spricht, im Unterschied von der 2., von *Tätigkeiten* Jahwes), 127 (2 × 4, V. 5 = 2 Distichen, ebenso Henne; Tournay 4 × 2; vgl. Kittel, der, wie auch andere, die beiden Strophen als 2 ursprünglich selbständige Lieder auffasst), 130 (2 × 4, V. 6 und 7 Tristichen, es ist nicht notwendig, mit Kissane und Gunkel 6c und 7a als Zusätze anzusehen), 137 (3 × 4, V. 1, 3ab und 8 Tristichen, 3c ein Distichon, vgl. Tournay, die Korrektur Kissane's in V. 3b *shiroth w*ᵉ*hillulim* [Lieder und Festjubel] statt des überlieferten Texte *shir w*ᵉ*tolalênu* ist nicht notwendig), 142, (2 × 5, V. 3.4a, 4b-d und 6 sind Tristichen, die gleiche Stropheneinteilung hat auch Vaccari, kennzeichnet aber nur 3.4a. als Tristichon), 143 (3 × 5, V. 1,3, 5 und 12 sind Tristichen, 12c lässt Kissane aus, ohne es zu vermerken), 149 (3 × 3, ebenso Kittel, Peters und Henne; auch Tournay beginnt mit V. 4 die 2. Strophe; der Psalm ist wie Ps 113 gebaut, die 3. Strophe gehört sachlich zur 2. [Begründung des Lobes], bildet aber eine formelle Einheit durch die drei Infinitive).

---

[7] Vgl. jetzt P. W. Skehan, *Strophic structure in Psalm 72 (71):* Biblica 40 (1959), 302-308. Man kann aber mit weniger Korrekturen auskommen, vgl. meine Darlegung: Psalm 71 (72): *Christus, der Heiland der Armen:* Bened. Monatschrift 21 (1939), 3-22.

[8] *Das Alte Testament* (Paderborn [12] 1956).

[9] *Les Psaumes* (La Sainte Bible [Bible de Jérusalem], Paris 1951; alles in einem Band 1956).

[10] *La Sacra Bibbia* IV (Florenz 1949).

Es sollen drei Psalmen etwas ausführlicher behandelt werden, in denen Kissane auch gleichmässige Strophen findet, wo mir aber eine andere Einteilung besser zu sein scheint.

Bei Ps 23 lässt sich Kissane, wie es wohl fast durchweg geschieht, für die Stropheneinteilung durch die beiden Bilder vom Hirten und Gastgeber bestimmen, nur dass er statt zweier ungleicher Strophen mit 5 und 4 Distichen, zwei gleiche zu je 4 Versen herstellt, indem er V. 1b.2, 3 und 4cde als Tristichen liest. Die ersten beiden Tristichen sind aber nicht zu empfehlen, da hier die gut, zusammenpassenden Stichen 2b und 3a auseinandergerissen werden; sie bilden ein schönes Distichon, vgl. Pianum: «Ad aquas, ubi quiescam, conducit me; / reficit animam meam». Übrigens sind alle Distichen von Ps 23, mit Ausnahme vielleicht des ersten, im Qinâ-Rhythmus (3 + 2 Akzente), V. 4cde ist als Tristichon (2 + 2 + 2 Akzente) zu lesen. Es ist zwar nicht mit E. Power [11] und L. Köhler [12] das Bild des Gastgebers durch Textkorrektur auszuschalten; jedoch ist zu beachten, dass die beiden Bilder nicht etwa nach Art einer Parabel verwendet werden: Jahwe und der Psalmist sind immer unmittelbares Subjekt (das Wort «Schaf» kommt überhaupt nicht vor), die Feinde sind die persönlichen Feinde des Psalmisten, mit dem Mahl kann recht wohl, wenn nicht das Dankopfermahl im Tempel, wie E. Vogt [13] zu zeigen sucht, so doch eine Anspielung darauf gemeint sein, es liegt also in Jahwe als Gastgeber mehr als eine Metapher vor, und allem Anschein nach ist mit dem «Hause» Jahwes das Heiligtum gemeint nicht das Land Israel (die dafür angeführten Stellen Jer 12, 7; Os 8, 1; 9, 15; Zach 9, 8 beweisen dies nicht). Aber schon V. 3bc kommt die Wirklichkeit, die der Psalmist meint, deutlich genug zum Ausdruck, wie die von Vogt angeführten Stellen Ps 5, 8; 143, 8 ff.; 27, 11 nahelegen körnen; es wäre also im Anschluss an die Vulgata zu übersetzen: «Deducit me per semitas iustitiae / propter nomen suum». Entsprechend den teilweise bildlich dargestellten Wirklichkeiten kann der Psalm in 3 Strophen zu je 3 Versen eingeteilt werden. Die erste zeichnet ein völlig friedliches Bild von Jahwes Hirtensorge, das in etwa schon gedeutet wird im 3. Distichon: Jahwe führt den Psalmisten Pfade der Gerechtigkeit und, was im Wort *ṣedeq* mitklingt, des Heiles, und dies tut er um seines Namens Jahwe willen, der die Bürgschaft des Bundes ist (vgl. Ex 6, 2-8). Ein gottbegnadeter Komponist wie Franz Schubert hat wohl empfunden, dass hier ein erster

---

[11] *The shepherd's two rods in modern Palestine and in some passages of the Old Testament:* Biblica 9 (1928), 434-442.

[12] *Psalm 23:* ZAW (= Zeitschr. f. die atl. Wiss.) 68 (1956), 227-234.

[13] *The 'Place in life' of Ps 23:* Biblica 34 (1953), 195-211; vgl. schon S. Mowinckel, *Psalmenstudien* I (Kristiania 1921), 126, 131, und jetzt H.-J. Kraus, *Psalmen* (Bibl. Kommentar XV, Neukirchen 1958), 188.

Höhepunkt und Abschluss vorliegt. Die 2. Strophe spricht von den Gefahren der Finsternis und ohne Bild von den Feinden des Psalmisten. Bei seinem Wandern im finstern Tal hat man eher den Eindruck, dass er allein ist, also nicht das Bild einer Herde im Vordergrund steht, obwohl das Bild des Hirten mit Stock (Hirtenkeule) und Stab (zur Stütze und Leitung) noch da ist. Der einsam in den Gefahren des Lebens befindliche Psalmist weiss sich geborgen in Jahwes Schutz. Jahwe ist ihm nahe, leitet ihn sicher mit seinem Stab in der finsteren Schlucht vorbei an den Abgründen, in die er fallen könnte, und verteidigt ihn mit seinem Stock gegen wilde Tiere und Räuber. Hier, im 2. Vers dieser Strophe, der Mitte des ganzen Liedes, spricht der Psalmist seine beglückendste Erfahrung aus; darum ist hier die Form des Tristichon und die erst jetzt erfolgende unmittelbare Anrede an Jahwe psychologisch begründet: «Denn *du* bist bei mir; / dein Stock und dein Stab, / sie machen mich getrost», lateinisch etwa so mit einer leichten Abänderung der Vulgata und des Pianum: «Quoniam tu mecum es; / virga tua et baculus tuus, / ipsa me confortant». Diese schützende Nähe Gottes und Gemeinschaft mit ihm wird im folgenden nur noch weiter entfaltet. Zunächst im Gemeinschaftsmahl mit Jahwe (beim Friedopfer, *shelem,* was eigentlich besser mit «Gemeinschaftsopfer» übersetzt würde, wodurch ein «unversehrtes» Ganze zustande kommt zwischen Jahwe und dem Opfernden). Der Psalmist wird also nicht bloss von Jahwe gegen seine Feinde beschützt, sondern er darf mit ihm sogar traute Mahlgemeinschaft pflegen, wobei die Feinde ohnmächtig zuschauen müssen, ohne ihm etwas anhaben zu können (vgl. Ps 86, 17). Auch in diesem letzten Distichon der 2. Strophe geht die bildhafte Beschreibung schon in die Wirklichkeit über, wie im letzten der 1. Strophe. In der 3. Strophe fühlt der Psalmist das Glück seiner Gemeinschaft mit Jahwe und der liebenden Sorge, mit der ihn dieser umgibt, so stark, dass er bekennt er habe eigentlich überhaupt keine anderen Verfolger als nur die Güte (lies vielleicht *tûb*) und Huld Jahwes (vgl. Is 63, 7). Das Verbum *rādaph* ist hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung «verfolgen» zu nehmen (G hat es sehr gut mit *katadiōkein* wiedergegeben), das «subsequetur» der Vulgata, das «sequentur» des Pianum und die meisten neueren Übersetzungen, die «nachfolgen, geleiten» und ähnlich haben, verfehlen die Pointe: der Psalmist gebraucht dieses Wort im Blick auf seine Verfolger und will sagen, dass ihre Verfolgung vor dieser «Verfolgung» Gottes gleichsam in nichts versinkt (vgl. ähnliche Ausdrucksweisen Is 40, 17; 43, 18; 2 Kor 3, 10). So ist also alles in dieser 3. Strophe Ausdruck dankbarer Freude über das Glück der Gottesgemeinschaft, und dazu sind der schöne Übergang die vom Festmahl genommenen Bilder des Salböls und des Weins, die beide Freude besagen (vgl. Ps 45, 8; 104, 15). Im Schlussdistichon ist dem Zusammenhang entsprechend (*b'bêth... l'-'orekh jāmīm,* vgl. zu letz-

terem Ps 21, 5; 91, 16; 93, 5) mit G *w'shibtī* zu vokalisieren (vgl. Ps 27, 4cd —allem Anschein nach aus Ps 23 hier eingefügt—; 52, 10; 92, 14): der Psalmist darf sein Leben lang im Hause Jahwes vetbleiben, worin seine traute Gemeinschaft mit Jahwe ihren Ausdruck findet und verbürgt wird. Wenn auch Salbung und Becher zum Gastmahl gehören, so bezeichnen sie in V. 5cd doch nicht genau dasselbe wie das Mahl in V. 5ab. Darum kann mit V. 5cd recht wohl eine neue Strophe beginnen, zumal die Strophen auch miteinander verkettet sein können.

Dies ist auch bei der Strophe neinteilung von Ps 92 zu beachten. Kissane hat 4 Strophen zu je 4 Versen; jedoch seine beiden Distichen in V. 11b-12 sind gegen den parallelismus membrorum. Das Pianum, das die gleiche Strophe neinteilung hat, liest V. 10 richtig als Tristichon und V. 12 als Distichon. Damit aber erhält die 3. Strophe einen Vers weniger als die andern. Inhalt und formale Gesichtspunkte lassen die Einteilung in 5 Strophen zu je 3 Versen (alle Distichen mit Ausnahme des Tristichon V. 10), die z. B. Kittel, A. MILLER [14], Peters, M. BUBER [15] und E. PODECHARD [16], vertreten, besser erscheinen. Der Psalm ist Hymnus eines einzelnen, der Jahwe nicht nur für seine Werke loben, sondern auch die Gerechtigkeit Gottes, die durch das Glück der Gottlosen in Frage gestellt zu sein scheint, verteidigen will. Die 1. Strophe (V. 2-4) enthält in der Abwandlung, dass es gut sei, Jahwe zu loben, die Aufforderung zum Lob. Die 2. Strophe (V. 5-7) gibt die Begründung oder den Inhalt des Lobes, nämlich die Freude des Psalmisten über die Grösse der Werke Gottes, für die aber der Tor, d. i. der gottlose Frevler, kein Verständnis hat. Damit ist die Überleitung zur 3. Strophe (V. 8-10) gegeben, die das Anliegen der Theodizee klar zum Ausdruck bringt: Mögen die Gottlosen noch so zahlreich und glücklich werden, diese Feinde Jahwes sind doch zum Untergang bestimmt, in dem sich die göttliche Erhabenheit zeigen wird. Das Tristichon am Schluss ist auch in seiner bewegten Sprache ein emphatischer Höhepunkt [17]. In der 4. Strophe (V. 11-13) spricht der Psalmist von der Hilfe und Rechtfertigung, die er durch Jahwe erfahren hat: die Feinde Jahwes sind auch seine Feinde, über die er jetzt triumphieren darf. Im Schlussvers der Strophe zeigt er

---

[14] *Die Psalmen* (Klosterneuburg ²1934, bzw. Ecclesia Orans, Freiburg Br. ¹¹/¹²1937).

[15] *Das Buch der Preisungen* (Köln/Olten).

[16] *Le Psautier: I Psaumes 1-75* (Lyon 1949), *II Psaumes 76-100 et 110* (1954).

[17] Man weist heute gern auf die Parallele in den Ugarit-Texten hin: «Siehe, deine Feinde, Baal, /Siehe, deine Feinde zerschmetterst du,/ Siehe, du vernichtest deine Gegner; vgl. A. BEA: Biblica 19 (1938), 446. Das sollte eine Warnung sein, V. 10 durch Streichung der «Dopplungen» mit Hare, Bickell und andern, auch noch Podechard, zu einem Distichon zu verkürzen.

an seinem eigenen Beispiel das im Bild von Palme und Zeder gezeichnete gottegeschenkte Glück des Gerechten. Der Vers leitet zur letzten Strophe (V. 14-16) über, in der von den Gerechten im *Plural* gesprochen wird; sie bezeugen durch den ihnen zuteil gewordenen Segen und durch ihr Wort, dass Jahwe «gerade» ist und ihm kein Unrecht anhaftet. Das Bild von den Bäumen, das in V. 13 als eigentlicher Vergleich verwendet ist, wirkt in V. 14 f. nur allegorisch weiter.

Von Ps 84 sagt Kissane, dass er in seinem Aufbau unregelmässig sei; wenn man aber den von vielen Exegeten in seiner jetzigen Stellung beanstandeten Vers 11 hinter V. 5 setze, mit dem er gedanklich verbunden sei, erhalte man ein Gedicht von 3 Strophen zu je 5 Versen. Bei solchen Umstellungen sollte man einen Grund dafür suchen, wie es zur jetzigen Stellung der Verse gekommen ist[18]. Doch ist hier eine Umstellung nicht notwendig, weder wegen der Gedankenfolge noch wegen einer regelmässigen Strophenbildung. Letztere allein würde als Grund für Textänderung oder -umstellung überhaupt nicht genügen. Der jetzige Text lässt sich nach dem Inhalt in 5 Strophen zu je 3 Versen einteilen. Der Psalm ist ein Sionslied, näherhin ein Wallfahrtslied. In der 1. Strophe (V. 2-3, 3 Distichen im Qinâ-Rhythmus) spricht der Psalmist seine Sehnsucht nach dem Heiligtum aus. In der 2. Strophe (V. 4 f., V. 4abc ist ein Tristichon, V. 4de und V. 5 sind Distichen im Qinâ-Rhythmus) preist er das Glück derer, die im Hause Jahwes wohnen dürfen. In der 3. Strophe (V. 6-8, 3 Distichen, V. 7a ist ein längerer Stichus wie V. 9a) wird die glückliche Wallfahrt besungen, die in V. 8a ans Ziel gelangt ist. In der 4. Strophe (V. 9-11, V. 11 ist Tristichon) wendet sich der im Tempel angekommene Pilger im Gebet an den hier gegenwärtigen Gott, ein wundervolles Gebet: der Pilger spricht nur für den König eine Bitte aus; er selbst ist jetzt ganz glücklich, diesen Tag im Hause seines Gottes erleben zu dürfen, und ist mit dem letzten Platz zufrieden. In dieser seligen Gottesnähe wird er sich bewusst —das sagt die letzte Strophe (V. 12 f., 2 Distichen und 1 Tristichon mit 2 + 2 + 2 Akzenten)..., dass Jahwe denen, die untadelig wandeln und auf ihn vertrauen, die Quelle alles Guten ist.

Psalm 85 teilt Kissane richtig in 2 Strophen zu je 7 Versen ein; doch können beide Strophen noch in 2 Unterstrophen zu je 3 und 4 Distichen geteilt werden (V. 2-4.5-8.9-10.11-14). Ps 88 teilt er ebenfals in 2 Strophen zu je 10 Versen, bzw. jede hat 7 Verse und einen Refrain von 3 Versen. Er macht dabei allerdings noch eine problematische Umstellung (V. 9c.10a hinter 5a). Jedoch beginnt er meines Erachtens richtig mit V. 10b die 2. Strophe (ihr Anfang entspricht

[18] Vgl. meinen Aufsatz: *Textumstellungen und ihre Begründung:* «Mélanges A. Robert» (Travaux de l'Institut Cath. de Paris 4), 241-253.

dem Anfang der 1. Strophe), und auch ohne die Umstellung haben beide Strophen je 10 Verse. Auch in diesen langen Strophen ist eine Unterabteilung anzunehmen, und zwar könnte hier, wie es Inhalt und Form zulässt oder nahelegt, eine konzentrische Symmetrie zwischen den beiden Strophen vorliegen, insofern die 1. Strophe aus 3 Unterstrophen mit 3, 3 und 4 Distichen (V. 2-4.5-6.7-10a) besteht und die 2. Strophe aus 3 Unterstrophen mit 4, 3 und 3 Distichen (V. 10b-13.14-16.17-19). Ps 91 teilt Kissane ebenfalls in 2 Strophen mit je 8 Versen ein, wobei er bei der 1. Strophe eine Einleitung von 3 Versen und bei der 2. einen Schluss von 3 Versen absondert. Der Schluss hebt sich als Gottesrede jedenfalls deutlich als eine Einheit ab (V. 14-16). Auch der Eingang (V. 1-3) kann als eine Strophe von 3 Distichen betrachtet werden. Aber auch die folgenden Verse (V. 4-6, V. 4.5a ist ein Tristichon) schliessen sich inhaltlich zu einer Strophe von 3 Versen zusammen, ebenso V. 11-13. Die in der Mitte des Psalmes stehenden Verse 7-10 bilden entweder eine Strophe von 4 Distichen oder besser 2 Strophen von je 2 Distichen, so dass also der Psalm wiederum in konzentrischer Symmetrie gebaut ist (3, 3, 2, 2, 3, 3 Verse). Man kann, wie Kissane, mit V. 9 den 2. Teil des Psalmes beginnen, da V. 9 dem Anfang des 1. Teiles (V. 1 f.) entspricht. In Ps 59 hält Kissane nach einer Einleitung von 2 Distichen 2 Strophen mit je 9 Versen bei der unsicheren Textlage wenigstens für wahrscheinlich. Den Beginn der 2. Strophe hat er jedenfalls, wie z.B. auch das Pianum, richtig in V. 11 angesetzt; der Refrain am Ende der beiden Strophen (V. 10 und 18) ist dafür ein gutes Anzeichen. Beide Strophen lassen sich aber wieder ohne Textumstellung in Unterstrophen zu je 5 Versen einteilen (V. 2-6ab.6cd-10.11-14.15-18). In Ps 141 ist man vor bisher nicht befriedigend gelöste Textprobleme gestellt. Eine Lösung kann auch hier nicht gegeben werden. Jedoch scheint die von Kissane vorgeschlagene Einteilung in 3 Strophen zu je 4 Distichen (V. 1-4ab.4cd-6.7-10) dem Gedankengang des Psalmes zu entsprechen: Bitte um Bewahrung vor Sünde, Bekenntnis der Rechtschaffenheit, Bitte um Schutz vor den Anschlägen der Feinde. In V. 7 wäre demnach der auch von G (BS etc.) bezeugte masoretische Text beizubehalten: «unser Gebein»; allerdings spricht nachher der Psalmist nur von seinen eigenen Gefahren. Psalm 70, wo Kissane (als Teil von Ps 40) gar keine Einteilung vornimmt, besteht aus 2 Strophen mit je 2 Unterstrophen zu 2 Distichen.

Es seien noch Beispiele genannt für gleiche Unterstrophen, die zu ungleichen, aber doch in einem symmetrischen Verhältnis zueinander stehenden Strophengruppen zusammengefasst sind. Ps 148 besteht deutlich aus 2 Teilen (V. 1-6.7-14, vgl. Pianum). In diesen Teilen heben sich aber grammatikalisch und inhaltlich V. 5 f. und 13 f. von den vorausgehenden im Imperativ gegebenen Aufforderungen zum Lob Jahwes ab. V. 5 f. ist eine Unterstrophe mit 2 Distichen, und

als gleiche Unterstrophen lassen sich V. 1 f., 3 f., 7 f., 9 f. und 11 f. verstehen, so dass die 1. Strophe aus 3 Unterstrophen zu je 2 Distichen und die 2. aus 3 Unterstrophen zu je 2 Distichen und der letzten aus 3 Distichen besteht. Die Umstellung Kissane's von V. 8 hinter V. 4 ist unbegründet: man beachte, dass in der 1. Strophe sieben Imperative «Lobet» erscheinen, in der 2. einer, dazu kommen noch die 2 Jussive «sie sollen loben» in den beiden Schlussabschnitten der beiden Strophen, zusammen 10 Aufforderungen zum Lob. Wir haben also einen wohldurchdachten Aufbau. Ps 38 teilt Kissane in 3 Strophen zu je 7 Versen ein, wobei er V. 6 als einen Stichus mit V. 4 zu einem Tristichon verbindet. Besser liest man V. 6 als Distichon (vgl. Pianum). Der Psalm besteht aus lauter kleinen Einheiten mit je 2 Versen (Distichen, nur V. 13 ist Tristichon; vgl. Podechard, ohne dass seine Korrekturen metri causa notwendig wären). Die Anrede «Jahwe» in V. 2, 10 und 16 bezeichnet jeweils einen Neuanfang, so dass sich 3 Strophen mit 4, 3 und 4 Unterstrophen ergeben; in der letzten Unterstrophe ist dann noch einmal eine dreimalige, sehr eindringliche Anrede an Gott. Psalm 101 besteht aus 7 kleinen Einheiten von je 2 Distichen. Man kann die erste als Einleitung nehmen und von den andern je 3 als Strophen zusammenfassen. Auch Ps 24 besteht aus solchen Einheiten von Verspaaren; das erste (V. 1 f.) bildet den 1. Teil, je 2 folgende den zweiten (V. 3-6) und dritten (V. 7-10). In den alphabetischen Psalmen 9/10 und 37, in denen allerdings der Text nicht ganz unversehrt erhalten ist, vereinigen sich die jeweils unter einem Buchstaben zusammengefassten Verspaare zu grösseren Strophen: in Ps 9 sind es vielleicht nach der Einleitung (V. 2 f.) 3 Strophen mit je 3 Verspaaren, in Ps 10 nach der Einleitung (V. 1 f.) zuerst 2 Strophen mit je 5 (V. 3-7.8-11), dann 2 mit je 4 Versen (V. 12-14.15-18), in Ps 37 7 Strophen mit je 3 Verspaaren und ein Verspaar als Abschluss. Ebenso sind in den Pss 18 und 89, mit Ausnahme von 18, 2-4 (Einleitung). 23-25 (V. 25 könnte Variante zu V. 21 sein). 44-46.47-49; Ps 89, 47-49.50-52, die kleinsten Einheiten Doppelverse, von denen sich zumeist je 2, weniger häufig je 3 (so Ps 18, 8-13.21-27; Ps 89, 10-15) inhaltlich zu Strophen zusammenfassen lassen. Man beachte, dass in den Abschnitten Ps 18, 5-16.17-31; 89, 6-19 die längeren Strophen jeweils in der Mitte zwischen den kürzeren stehen.

II. *Psalmen mit Strophen von gleicher Verszahl und mit Einleitungs-, Schluss- und Zwischenversen.*

In Ps 120 nimmt Kissane V. 1 als Eingangsdistichon, das sich klar von den beiden folgenden Strophen mit je 3 Versen (V. 2-4.5-7) abhebt. Ebenso richtig scheint er mir in Ps 94 V. 1-3 (3 Distichen)

als Eingangsbitte von den folgenden 5 Strophen abzusetzen, die je 4 Distichen haben mit Ausnahme des Schluss-Tristichon. In Ps 111, in dem der Alphabetismus bis in die Halbverse durchgeführt ist, nimmt er ebenfalls sachgemäss V. 1 als Eingangsdistichon. Seine weitere Einteilung in 3 Strophen zu je 2 Versen und einem Schlussvers scheint mir zwar nicht entsprechend zu sein, aber jedenfalls beginnt er richtig mit V. 7b einen neuen Vers, und zwar ein Tristichon; denn die beiden Stichen von V. 8 haben in V. 7b ihr Subjekt, und es entspricht nicht dem parallelismus membrorum, dass ein Distichon (in unserm Fall V. 8) nur den 2. Stichus eines vorausgehenden Distichon weiterführt (in unserm Fall V. 7). Beginnt man mit dem Tristichon V. 7b.8 eine neue Strophe, dann ist auch die Lesart *ʿosêhem* des MT in V. 10b verständlich: das Pluralsuffix bezieht sich, wie man allgemein erkennt, auf die *piqqûdîm* im 1. Vers dieser Strophe, von denen dort mit dem gleichen Verbum gesagt wird, dass sie in Treue und Geradheit getan werden bzw. zu vollbringen sind (so richtig Kraus). Die ganze Strophe ist beherrscht von den im 1. Vers hervorgehobenen Satzungen Jahwes, auf die der letzte Vers ausdrücklich wieder zurückkommt. Auch die Distichen V. 9ab und 9c.10a sagen im Zusammenhang etwas von den Geboten Jahwes. Das erste begründet ihre in V. 7b.8a genannte Verlässlichkeit und ewige Beständigkeit; sind sie doch die Satzungen des «ewigen Bundes» (*bᵉrîth* = Bund kann sogar die Bundessatzungen bezeichnen, vgl. Dt 4, 13, wo auch das gleiche Verbum *ṣiwwāh* wie hier damit verbunden ist) und sind sie doch gegeben von dem Gott, der sein Volk aus Ägypten erlöst hat (als Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft stellt sich Jahwe zu Beginn des Dekalogs vor, Ex 20, 2; Dt 5, 6; auf diesen Titel hin befiehlt er). Dieses Distichon begründet auch die *Erfüllung* der Gebote (V. 8b) als Pflicht der Bundestreue und Dankbarkeit. Als weiteren Grund dafür fügt das 2. Distichon (V. 9b. 10a) die Ehrfurcht vor dem Deus sanctus et tremendus hinzu; Furcht des Herrn und Erfüllung seiner Gebote sind zudem identisch (vgl. Dt 6, 2; Ps 112, 1; 128, 1; Koh 12, 13). Es ist also nicht genügend begründet, die Lesart des MT, deren Objekt zu weit entfernt sei, durch die aus G und S (Hie [19] und T gehen mit MT) abgeleitete Lesart *ʿosêhā*, die auch Vg bietet (facientibus eum) zu ersetzen und das Singularsuffix auf das näherstehende «Furcht Jahwes» oder «Weisheit» zu beziehen, wie es wohl zumeist geschieht. Dabei scheint man aber nicht beachtet zu haben, dass *ʿāsāh* niemals mit dem Objekt

[19] Bei dem Psalterium iuxta Hebraeos des hl. Hieronymus sollte man sich nicht auf den Apparat von Kittels Biblia Hebraica verlassen, sondern immer die neue Ausgabe von H. DE SAINTE MARIE (Collect. biblica Lat. XI, Rom 1954) konsultieren. Hie hat «ea».

«Furcht Gottes» oder «Weisheit» vorkommt. V. 7a gehört zu der vorausgehenden Strophe, wo von den *Werken* Jahwes die Rede ist, und bildet mit V. 6 zusammen ein Tristichon (so auch Kissane und Calès). Liest man mit beiden auch V. 3.4a und 4b.5 als Tristichen, was der Text zulässt oder sogar begünstigt (die 3. Stichen V. 4a und 5b entsprechen sich), dann besteht in unserer Einteilung der Psalm aus 2 Strophen mit je 4 Versen und einem Eingangsdistichon; die 1. Strophe handelt von den Heilswerken Jahwes, die 2. von seinen Bundessatzungen.

Zu dem im gleichen Alphabetismus gehaltenen Ps 112, der in kleine Strophen zu je 2 Distichen (die Schluss-Strophe hat 2 Tristichen) eingeteilt werden kann, wobei die ersten beiden und die letzten drei enger zusammengehören, sei bemerkt, dass auch hier der Sprachgebrauch eine Entscheidung treffen kann, nämlich in V. 4b, wer «der Gnädige, Barmherzige und Gerechte» ist. *ḥannûn wᵉraḥûm* wird sonst nur von Gott gebraucht; ja selbst jedes der beiden Adjektive allein wird sonst nur von Gott gebraucht. Als Parallele für alle drei Adjektive bietet sich Ps 116, 5 dar: «Gnädig ist Jahwe und gerecht, und unser Gott ist erbarmend (*mᵉraḥēm*). Als nächste Parallele für «gnädig und barmherzig» kommt aber im Zwillingspsalm 111, der doch wohl vom gleichen Verfasser stammt, auch der *ḥêth*-Stichus (V. 4b) in Betracht: «Gnädig und barmherzig ist Jahwe». Und mit dem Licht, das den Rechtschaffenen in der Finsternis aufgegangen ist, ist doch am ehesten Jahwe gemeint (vgl. Is 60, 1 f.; Mi 7, 8; Ps 27, 1). Dieses Licht geht «den Rechtschaffenen» auf, zu denen der in Ps 112 gepriesene «gottesfürchtige Mann» gehört (V. 2b); also ist er nicht selbst dieses Licht. Wenn man noch V. 4b korrigiert und *wᵉ* vor *ṣaddīq* streicht, schlägt man sich die Türe zum Verständnis vor der Nase zu.

In Ps 122 kann man die ersten beiden Distichen (V. 1 f.) als Einleitung nehmen, worauf 2 Strophen mit je 4 Distichen folgen (V. 3-5.6-9; V. 4 = 2 Distichen).

In Ps 14 und 53 ist das Tristichon V. 7 deutlich Schlussvers, dem 4 Strophen mit je 2 Versen vorausgehen (V. 1.2.3 f. [2 Tristichen]. 5 f.). In Ps 19, der jetzt eine sinnvolle Einheit bildet, singen V. 2-7 das Lob Jahwes in der Schöpfung (3 Strophen zu je 2 Versen, die beiden ersten gehören zusammen, die 3., V. 6 f., besteht aus 2 Tristichen), V. 8-15 das Lob Jahwes im Gesetz, d.h. in der Offenbarung. Hier ist V. 15 Schlussvers (Tristichon mit 3 + 3 + 3 Akzenten), dem 3 Strophen mit je 4 Distichen im Qinâ-Rhythmus (3 + 2) vorausgehen (V. 8f. 10f. 12-14). In der 1. Strophe (V. 8 f.) beschreiben die 2. Halbverse die Wirkungen der göttlichen Gebote in den Gerechten. In der 2. (V. 10 f.) wird die innere Vortrefflichkeit der Gottesfurcht (identisch mit der Erfüllung der Gebote) und der göttlichen Satzungen gepriesen (hier erscheinen keine transitiven Verba mehr,

wie in der ersten). Die 3. Strophe (V. 12-14) enthält das Bekenntnis des Psalmisten zum Gesetz Jahwes und entsprechende Bitten. Die aus Inhalt und Form sich ergebende Stropheneinteilung zeigt, dass kein Anlass besteht, *jir'ath* am Anfang der 2. Strophe in *'imrath* umzuändern, was doch eine willkürliche Konjektur ist.

Ps 25 und Ps 34 sind alphabetische Psalmen, die gemeinsam haben, dass das *wāw*-Distichon zwar nicht fehlt, wie Kissane und andere meinen, aber mit dem *hē'*-Distichon zusammen in ein Distichon verkürzt ist, so dass Ps 25, 5a und 34, 6a mit *hē'* und Ps 25, 5b *(w'lamm'dhēnī)* und 34, 6b mit *wāw* beginnen (25, 5c ist nicht Rest eines *wāw*-Distichon, da MT *'ôth'khā* liest und es gewagt ist, aus G ein *wāw* zu ergänzen; 5c ist vielleicht der 2. Stichus zu 1a, der einmal durch Abirren auf das folgende auch mit *'āleph* beginnende *'elohai* ausgefallen, am Rand nachgetragen und in einer späteren Handschrift falsch wieder in den Text eingesetzt wurde). Ausserdem haben die beiden Psalmen gemeinsam, dass sie am Schluss ein 2. *pē'*-Distichon haben, das sich so als Schlussvers zeigt, während die Psalmen selbst, wie Kissane richtig gesehen hat, aus je 3 Strophen zu je 7 Versen (Ps 25, 7 am besten als Tristichon zu lesen) bestehen. Diese Strophen können jedoch wieder jeweils in Unterstrophen zu 3 und 4 Versen eingeteilt werden, wie Inhalt und Form nahelegen.

Ps 93 besteht aus 2 Strophen zu je 2 Versen (V. 1 f. 3 f. [2 Tristichen]) und einem inhaltlich sich abhebenden Tristichon (V. 5) als Schlussvers. Der aus Ps 57, 8-12 und 60, 8-14 gebildete Ps 108 kann in 2 Strophen mit je 2 Unterstrophen zu je 3 Versen und einem Schlussvers eingeteilt werden (V. 2-4.5-7.8-10 [3 Tristichen].11-13.14). Ps 128 besteht aus 2 Strophen zu je 2 Distichen (V. 1f. 3) und einem Schlussdistichon (V. 4); hierauf folgt ein priesterlicher Segensspruch (V. 5 f. = 1 Tristichon und 1 Distichon). In Ps 131 ist V. 3 für sich stehender Abschluss, mag man V. 1 f. als eine Strophe zu 4 oder 2 Strophen zu je 2 Distichen nehmen. Auch in Ps 134 ist V. 3 für sich stehender Abschluss (Priestersegen) mit einer vorausgehenden Strophe. Ps 146 kann in 3 Strophen mit je 3 Versen und einem Schlussdistichon eingeteilt werden (V. 1 f. ist Tristichon, ebenso V. 6c.7ab und 9, vgl. Pianum).

Eingangs- und Schlussdistichon, die 2 Strophen mit je 3 Versen (V. 5, der 1. Vers der 2. Strophe, ist Tristichon) umschliessen, nehmen Kissane und Pianum in Ps 82 an. Ebenso in Ps 15; doch kann man hier auch 2 Strophen unterscheiden (mit je 2 Versen; V. 3 und 4c.5ab sind Tristichen, wie Form und Inhalt zeigen).

Auch in Ps 29 stellt das Pianum richtig die beiden Eingangs- und Schlussdistichen (V. 1f. 10f.) heraus; das bewegte Mittelstück lässt sich aber, wie teils Form, teils Inhalt nahelegen, in lauter Tristichen gliedern. Das 1. (V. 3) ist klar: Jahwe donnert über den Wassern (wohl des himmlischen Ozeans). Das 2. (V. 4.5a) wird durch

das dreimalige *qôl* zusammengehalten: die herrliche, gewaltige Donnerstimme Jahwes, die zugleich in den krachend zerberstenden Zedern ihre Wirkung zeigt. Das 3. (V. 5b.6) enthält kein *qôl* und entfaltet den letzten Stichus des vorhergehenden Tristichon. Erst das 4. (V. 7 f.) spricht ausdrücklich von den sprühenden Blitzen, die der Donner zu zerteilen scheint und die besonders grell in der kahlen, weiten Wüste aufleuchten und sie erbeben machen. Das 5. Tristichon (V. 9) spricht von der Wirkung der Donnerstimme Jahwes auf die lebenden Wesen, Tiere und Menschen: während die Hirschkühe vor Angst zur Frühgeburt kommen[20], preisen die gläubigen Israeliten im Tempel die Herrlichkeit Jahwes, die sich im Gewitter kundgibt (vielleicht spricht V. 11b vom Segen des Gewitterregens; Früh- und Spätregen im Oktober und April werden von Gewittern eingeleitet). Man beachte, das *qôl jahweh* siebenmal vorkommt.

Ps 33 teilt Kissane, wie ich es selbst schon vor Jahren getan habe, in eine Eingangs- und Schlusstrophe zu je 3 Distichen (V. 1-3.20-22) und das corpus des Psalms in 4 Strophen zu je 4 Distichen ein (mit Ausnahme der 3. Strophe, V. 12-15, lässt der Inhalt deutlich Unterstrophen zu je 2 Distichen erkennen), von denen die 1. und 2. Strophe (Jahwe Schöpfer und Lenker der Weltgeschichte) und die 3. und 4. (Jahwe, der Israel aus allen Völkern erwählt hat und für jene sorgt, die ihm dienen und vertrauen) zusammengehören.

In Ps 4 entsprechen sich die 2 Strophen mit je 3 Distichen (V. 3-5. 7-9) so, dass jeweils im 1. Distichon von dem pessimistischen Missmut der Umgebung des Psalmisten (V. 3 Lesung von G, vgl. Vulg. und Pianum «gravi» oder «graves corde», nach Ex 7, 14 = verstockt oder doch nicht aufnahmebereit für Gottes Mahnung; V. 7b ist Fortsetzung der Rede der «Vielen»), im 2. vom Gottesglück des Psalmisten und im 3. von dem Nachtlager der einen bzw. des andern die Rede ist. V. 2 ist deutlich Einleitungsvers. Es bleibt V. 6, ein kürzeres Distichon mit je 2 Akzenten, das aber die wichtigste Mahnung des Psalmisten an seine Umgebung ausspricht und so als alleinstehender

---

[20] G. R. Driver's *Annahme einer 2. hebräischen Wurzel ḥāsaph* (Piel = beschleunigen, d. h. zum vorzeitigen Gebären bringen, entsprechend arab. *ḥashapha)*, die auch L. Köhler, *Lexicon in V. T. libros* (Leiden 1953) billigt, scheint besonders auch deswegen plausibel, weil Driver so auch *ḥāsiph* = zu früh geborenes Zicklein (das hilflos ist) deuten kann und diese Bedeutung in 1 Kg 20, 27 gerade wegen der Zweizahl (die Ziegen werfen gewöhnlich zwei Junge) passt, nicht aber die gewöhnliche Annahme: zwei Häuflein von Ziegen (Journ. of Theol. Stud. 32, 1931, 255 f.). Gegen die Übersetzung: «et decorticat silvas» spricht, dass von den Bäumen ja schon in V. 5 die Rede ist und der Plural von *ja'ar je'ārīm* heisst. Die Bedeutung «Zicklein» für *ja'ᵃrāh* entnimmt Driver ebenfalls aus dem Arabischen. Auch hier stimmt ihm Köhler zu. Auch Kraus übernimmt Driver's Vorschlag, wenn er auch sagt, dass V. 9b nur versuchsweise geklärt werden kann.

Zwischenvers besonders hervorgehoben ist. In Ps 21 ist allein in V. 8 von Jahwe und vom König in der 3. Person die Rede, so dass dieses Distichon zwischen den beiden Strophen, die wohl jeweils 6 Verse haben (in V. 10 ist veilleicht «Jahwe in seinem Zorn» erklärender Zusatz, so H. HERKENNE [21]). In Ps 48 haben wir 4 Strophen zu je 4 Distichen (V. 2-4.5-8.10 f. 13-15; Qinâ-Rḫythmus 3 + 2 Akzente). Der dazwischenstehende Vers 9 gibt sich mit seinem anderen Rḫythmus als Zwischenvers zu erkennen (so vermutet schon Calès, der den Aufbau des Psalmes richtig erkannt hat) [22].

Zum Schluss einige Beispiele für Strophen mit verschiedener Verszahl, die aber in einer bestimmten Proportion zueinander stehen. In Ps 5 entspricht der Wechsel von Strophen mit 3 und 4 Versen (V. 3c.4 ist ein Tristichon), wie ihn Kissane herausstellt, dem Inhalt. Auch seine Einteilung von Ps 22 in Strophen von abwechselnd 5 und 6 Versen ist gut; doch kann man hier noch die ersten beiden Fünfer-Strophen (V. 2-6.13-19) in Unterstrophen von 2 und 3 Versen, die letzte (V. 23-27) in solche von 3 und 2 Versen (V. 16, 25 und 27 sind Tristichen) und alle Sechser-Strophen in Unterstrophen von je 3 Versen (V. 12 und 31b.32 sind Tristichen) einteilen. In Ps 44 kann man 3 Teile-unterscheiden mit 10, 8 und 10 Distichen; den 1. und 3. Teil kann man in je 3 Strophen mit 3, 3 und 4, den mittleren in 2 Strophen mit je 4 Distichen einteilen. Auch Ps 67 ordnet ähnlich: 3 Strophen zu 2, 3, 2 Versen (in der Mitte des Psalmes steht das Tristichon V. 5; es ist nichts am MT zu ändern [23]). Ebenso ist der 1. Teil von Ps 95 (hymnisches Einzugslied) aufgebaut: 2, 3, 2 Verse; der 2. Teil (Prophetenspruch) besteht aus 2 kleinen Strophen mit je 1 Tristichon und 1 Distichon. In Ps 135 entsprechen sich Eingang (V. 1-3) und Schluss (V. 19-21) als Aufforderungen zum Gotteslob mit je 3 Distichen; im corpus des Psalmes entsprechen sich die 1. und 3. Strophe (V. 4-7.15-18) mit je 4 Distichen und ihrem antithetischen Inhalt, die 2. Strophe hat 3 Unterstrophen zu 2, 3 und 2 Versen (V. 8f. 10-12. 13f.), V. 11 in der Mitte des Psalmes ist ein Tristichon. Bei Ps 18, von dessen beiden ersten Teilen schon am Schluss des 1. Abschnitts die Rede war, hat in seinem 3. Teil zuerst 3 Strophen (V. 32-35.36-39.40-43) mit je 4 (bzw. 2 + 2) Versen (V. 36 ist Tristichon), dann 2 Strophen (V. 44-46.47-49) mit 3 Versen (V. 45c.46 und 49 sind Tristichen) und einen Abschluss (V. 50f.) mit 1 Distichon und 1 Tristichon. Ähnlich lässt sich der alphabetische Ps 145 inhaltlich und formell in 3 Strophen (V. 1-3.4-6.7-9) zu je 3 Distichen und in

---

[21] *Das Buch der Psalmen* (Die Hl. Schrift des AT V, 2, Bonn 1936), 103.

[22] Vgl. jetzt L. KRINETZKI, *Zur Poetik und Exegese von Ps 48:* Bibl. Zeitschr., Neue Folge 4 (1960), 70-97.

[23] Vgl. meinen Aufsatz: *Parallelstellen als Ursache von Textveränderungen:* Biblica 40 (1959), 188-198, S. 192.

3 Strophen (V. 10-13ab.13cd [aus G ergänzt] -16. 17-20) zu je 4 Distichen und einen Schlussvers (V. 21) einteilen. Es gibt freilich auch viele Psalmen, bei denen keine solche Regelmässigkeit vorhanden ist. Es ist aber doch auch bei ihnen zu untersuchen, ob Inhalt und Form einen elastischen Rhythmus nahelegen oder zulassen, wobei gerade auch die kleinsten Einheiten zu beachten sind.

Vor meinem Geist steht in lieber Erinnerung die edle, ehrwürdige Gestalt des alten Lehrers. Möge ihm diese Arbeit ein bescheidener Ausdruck meines innigen Dankes sein für sein gütiges Wohlwollen, das er mir immer erwiesen hat, und für alles, was er mir in seinem Scharfsinn und seiner Klarheit, seiner Akribie und Bedächtigkeit, seiner Ehrfurcht und Liebe vor dem Worte Gottes in der Heiligen Schrift für meine exegetische Arbeit ins Leben mitgegeben hat.

Johannes Schildenberger, O. S. B.

Beuron, Deutschland.

Un autorizado testigo en el Salterio de la Vetus Latina Hispana: El Pseudo-Speculum

Dada la confusión que sobre este libro ha existido, y en parte existe todavía, conviene aclarar bien los términos.

Empezando por los nombres.

Los cuales han sido tres, principalmente: a) *Speculum* o *Pseudo-Speculum.* b) *Liber de diuinis Scripturis.* c) *Codex Sessorianus.*

a) Se le ha llamado *Speculum,* porque viene a ser como un espejo, donde ha de mirarse el alma, contemplando todas las virtudes. Pero, como hay otro libro del mismo nombre, ciertamente agustiniano [1], para distinguirle de él, se juzga preferible llamar a éste *Pseudo-Speculum.*

b) *Liber de diuinis Scripturis,* por razón de la fuente usada como arsenal de la doctrina, la cual es, *exclusivamente,* la *Biblia,* ya que todo el relato no es otra cosa que un centón, zurcido de textos bíblicos.

c) *Codex Sessorianus,* por razón del principal manuscrito que nos le ha transmitido, el cual pertenece al siglo VIII-IX, y es en cierto modo único [2].

De este último modo suele ser conocido en los tratados de *Crítica Textual,* al enumerar los manuscritos latinos de la *Biblia,* como puede verse en von Soden, Kenyon, Jacquier, Lagrange, y en nuestra misma VLH [3]. En tal caso, es el cod. *m,* de la *Vetus Latina,* dado a conocer en el N. T. por Belsheim [4]. En cambio, en los tratados de

---

[1] F. Weihrich: CSEL, XII, Wien 1887.

[2] Estrictamente hablando no lo es, pues, aunque defectuosos, hay otros varios testigos, que pueden verse en Weihrich: CSEL, XII, XL ss.

[3] Ex. gr., p. 225, n.º 16.

[4] *Fragmenta Novi Testamenti in libro Speculum,* Christiania 1889.

Patrología y de *Patrística* suele ser más bien conocido con los nombres anteriormente citados.

En resumen, como en la VLH, podemos sintetizar: «Se trata de un libro por muchos puntos de vista interesantísimo. Siguiendo las huellas de San Cipriano en su *Testimonia,* diríamos que su autor ha ido tejiendo algo así como una verdadera colección de tapicería, ya que no se trata de otra cosa que de un continuo zurcir, a base de textos bíblicos exclusivamente, sobre diversas materias ascéticas y morales» [5].

* * *

La importancia, pues, de este libro es grande para la *Teología Dogmática,* y para la *Ascética.* Pero lo es, sobre todo, para la *Crítica Textual* de la *Biblia Latina* prejeronimiana. Y esto, por dos razones: la primera, porque transmite un texto «de notable antigüedad, y el autor no cita de memoria, sino que supone un manuscrito que tiene ante los ojos, y va copiando con gran fidelidad» [6]. La segunda, por su notable extensión, ya que las citas bíblicas se amontonan a centenares, entresacadas de casi todos los libros de la *Biblia.* En el V. T. sólo se exceptúan *Ruth, Abdías* y *Jonás;* en el Nuevo, *Filemón, Hebreos* y la tercera de *San Juan.* Esta ha sido la razón de que, al tratar de las fuentes de la *Vetus Latina* en general, fuese constantemente apareciendo entre los manuscritos bíblicos, a partir del *Pentateuco* [7], pasando por *Josué* [8], *Reyes* [9], *Paralipómenos* [10], *Esdras* [11], *Tobías* [12], *Judith* [13], *Ester* [14], *Job* [15], *Proverbios* [16], *Eclesiastés* [17], *Cantares* [18], *Sabiduría* [19], *Eclesiástico* [20], *Isaías* [21], *Jeremías* [22], *Lamentaciones* [23], *Ba-*

---

[5] VLH, I, *Prolegómenos,* p. 483.
[6] *Ib.,* p. 484.
[7] *Ib.,* p. 207, n.º 17.
[8] *Ib.,* p. 205, n.º 5.
[9] *Ib.,* p. 208, n.º 8.
[10] *Ib.,* p. 209, n.ºs 4 y 7.
[11] *Ib.,* 209, n.º 4.
[12] *Ib.,* p. 210, n.º 20.
[13] *Ib.,* p. 211, n.º 20.
[14] *Ib.,* p. 211, n.º 15.
[15] *Ib.,* p. 211, n.º 8.
[16] *Ib.,* p. 218, n.º 11.
[17] *Ib.,* p. 218, n.º 5.
[18] *Ib.,* p. 219, n.º 6.
[19] *Ib.,* p. 219, n.º 7.
[20] *Ib.,* p. 219, n.º 10.
[21] *Ib.,* p. 220, n.º 11.
[22] *Ib.,* p. 220, n.º 8.
[23] *Ib.,* p. 220, n.º 4.

ruch, Ezequiel [24], *Daniel* [25], *Oseas* [26], *Joel* [27], *Amós* [28], *Abdías* [29], *Miqueas* [30], *Nahum* [31], *Habacuch* [32], *Sofonías* [33], *Ageo* [34], *Zacarías* [35], *Malaquías* [36], primero [37] y segundo [38] de los *Macabeos*, los cuatro *Evangelios* [39], *Actos* [40], *Epístolas de San Pablo* [41], con excepción de *Filemón* y *Hebreos*, las *Epístolas Católicas* [42], con excepción de *3 Ioh.*, y el *Apocalipsis* [43]. De todos estos libros bíblicos nos quedan en el *Pseudo-Speculum* citas en abundancia, que, a tenor del Indice de Weihrich ascenderían concretamente a 1.742 y se repartirían del modo siguiente:

Gen.	25	*Prov.*	315	*Hab.*	7	*Phil.*	11
Ex.	47	*Ecc.*	18	*Soph.*	6	*Col.*	18
Lev.	30	*Cant.*	4	*Ag.*	3	*1 Thes.*	9
Num.	13	*Sap.*	26	*Zach.*	7	*2 Thes.*	2
Deut.	62	*Eccl.*	212	*Mal.*	5	*1 Tim.*	23
Ios.	3	*Is.*	108	*1-2 Mach.*	8	*2 Tim.*	4
Iud.	5	*Ier.*	59	*Math.*	77	*Tit.*	5
1-2 Sam.	9	*Lam.*	5	*Mc.*	2	*Laod.*	1
3-4 Reg.	10	*Bar.*	8	*Luc.*	23	*Iac.*	15
1-2 Par.	6	*Ez.*	36	*Ioh.*	39	*1 Petr.*	13
1-2 Esdr.	2	*Dan.*	10	*Act.*	29	*2 Petr.*	6
Tob.	26	*Os.*	15	*Rom.*	38	*1 Ioh.*	21
Iudith	1	*Ioel*	11	*1 Cor.*	39	*2 Ioh.*	2
Est.	1	*Am.*	9	*2 Cor.*	20	*Iudas*	2
Iob	34	*Mich.*	8	*Gal.*	9	*Apoc.*	13
Ps.	145	*Nah.*	4	*Eph.*	19		

Este cuadro constituye un documento de valor excepcional, que prueba la importancia del *Pseudo-Speculum*. Aunque en realidad las citas se elevan a mayor número todavía.

* * *

[24] *Ib.*, p. 220, n.º 10.
[25] *Ib.*, p. 222, n.º 9.
[26] *Ib.*, p. 222, n.º 4-5.
[27] *Ib.*, p. 222, n.º 3-4.
[28] *Ib.*, p. 222, n.º 4-5.
[29] *Ib.*, p. 222, n.º 2.
[30] *Ib.*, p. 222, n.º 2-3.
[31] *Ib.*, p. 222, n.º 2.
[32] *Ib.*, p. 222, n.º 3-4.
[33] *Ib.*, p. 223, n.º 2-3.
[34] *Ib.*, p. 223, n.º 2.
[35] *Ib.*, p. 223, n.º 2-4.
[36] *Ib.*, p. 223, n.º 2-3.
[37] *Ib.*, p. 223, n.º 10.
[38] *Ib.*, p. 224, n.º 15.
[39] *Ib.*, p. 225, n.º 16.
[40] *Ib.*, p. 226, n.º 7.
[41] *Ib.*, p. 227, n.º 5.
[42] *Ib.*, p. 227, n.º 4.
[43] *Ib.*, p. 227, n.º 3.

ORIGEN.

Dos son los países que se disputan la paternidad de este libro.

a) *Africa.*

Creyóse en principio que el libro era original de San Agustín. En este sentido, como obra agustiniana, fue editado por el Cardenal Mai [44]. Pronto empezó a dudarse de su autenticidad agustiniana. La edición crítica del *Corpus* de Viena, hecha por F. Weihrich, también la incluye en los volúmenes dedicados a las obras de San Agustín [45], pero poniendo en tela de juicio su autenticidad dudosa. Hoy se tiene como seguro que no es una obra de San Agustín.

Agustiniana o no, la tesis del origen africano del libro se continuó defendiendo, sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado, cuando la tesis africanista privaba de un modo general entre los críticos. Como libro africano lo consideran, entre otros, Berger [46], Monceaux [47], Sanday [48], Scrivener-Miller [49] y von Soden [50].

b) *España.*

Frente a la tesis africanista surgió la tesis hispánica. Ya Hort relacionó este texto con los textos de recensión española y Gregory puso de relieve el parentesco de su texto bíblico con el de Prisciliano [51]. Por otra parte Mechineau [52] no dudó en colocarle entre los testigos de origen hispánico, no quedando solo, ya que, como él, pensaron otros autores. Kenyon, por ejemplo, dice: «Its text is probably of Spanish origin» [53]. Igualmente Lagrange: «Origine espagnol probable» [54]. Así como Jacquier: «Probablement du moine espagnol Bachiarius» [55]. O Dekkers: «Afrika uel potius Hispania» [56], siguiendo a Anspach [57], Rottmanner [58], Madoz [59], etc. Por lo cual cuando Capelle

---

[44] Edición parcial en el *Spicilegium Romanum*, 9, ap. 2, 61-75 y 75-86, Roma 1843; completa en la *Noua Patrum Bibliotheca*, Roma 1952.
[45] CSEL XII, 287 ss., Wien 1887.
[46] *Histoire de la Vulgate*, p. 86.
[47] *Histoire litter. de l'Afrique chr.*, I, 162.
[48] *Studia Biblica*, I, 237.
[49] *Introduction*, II[4], 55, London 1894.
[50] *Das lateinische N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians*, p. 22, Leipzig 1909.
[51] Cf. *Prolegomena*, 961. *Textkritik*, 606.
[52] DB, 4, 1, 100.
[53] *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, p. 204, London 1926.
[54] *Critique Textuelle*, p. 242, Paris 1935.
[55] *Le Nouveau Testament dans l'Église Chrétienne*, p. 142.
[56] *Clauis Patrum Latinorum*, p. 73, n.° 384.
[57] *Das Fortleben Isidors. Miscel. Isidoriana*, p. 329, Roma 1936.
[58] *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, p. 50-56, München 1908.
[59] *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, p. 107, nota 25, Madrid 1947.

editaba su valiosa monografía, pudo escribir: «Cependant la majorité des critiques est aujourd'hui ralliée à la thèse de l'origine espagnole du traité» [60]. Confirmada después por los estudios de D. de Bruyne [61].

* * *

¿Cuáles son las razones que han inclinado a los críticos a favor de la tesis hispánica?

Como argumento eficaz se aduce, ante todo, la afinidad de texto. Esto vale de un modo general. El estudio del *Codex Sessorianus* empezó a convencer a los críticos. Como hemos dicho, ya Hort relacionó este texto con los textos de recensión española y Gregory puso de relieve el parentesco de su texto bíblico con el de Prisciliano.

El descubrimiento de las obras de Prisciliano y su publicación por Schepss [62] fue precisamente lo que abrió cauce más ancho al viraje de la crítica, como reconoce Capelle [63], decidido defensor de la tesis española.

Porque, ante todo, existe un notable acuerdo entre el *Pseudo-Speculum* y las obras auténticas de Prisciliano, sobre todo en *Job* y la *Epístola de Santiago*.

Otro signo, a mi juicio muy interesante, es la cita de la *Epístola ad Laodicenses* [64]. El autor anónimo del *Pseudo-Speculum* la incluye entre los libros que cita como inspirados. Ahora bien: este detalle constituye una fuerte característica hispana, pues no se da un solo códice antiguo español que no la contenga [65].

Pero, sobre todo, es el uso del *Salterio* el que lo pone de manifiesto de un modo especialísimo. El autor del *Pseudo-Speculum* usa un texto sumamente afín al viejo *Salterio Mozárabe*.

Esto, que no pasó inadvertido a Capelle [66], puede probarse hasta la saciedad, por comparación de las citas bíblicas del *Pseudo-Speculum*, con el texto del *Salterio Mozárabe*, de un lado, ahora que ya existe la edición crítica [67], y de otro, con los restantes *Salterios* de la *Vetus Latina*, tomando por base la edición crítica de Weber [68].

* * *

---

[60] *Le Texte du Psautier latin en Afrique*, p. 47.

[61] *Étude sur le «Liber de diuinis Scripturis»*: RBE 43 (1931) 124-141; RBE 45 (1933) 119-141. *Livre des Machabées. Introd.*, p. LXXX.

[62] *Priscilliani quae supersunt:* CSEL 18, Wien 1889.

[63] *Le Texte du Psautier Latin en Afrique*, p. 47.

[64] *Laod.* 1, 4: CSEL, 516, 16.

[65] En efecto se halla en nuestros Ms. 13-14 15-16 17 18 19 [20] 21-22 [23] 24 25 [26] 73 74 89 [93] [95] 101. VLH, I, p. 396, 8.°

[66] *Le Texte du Psautier Latin en Afrique*, p. 47-50.

[67] *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum:* BPM, VII, 21, Madrid 1958.

[68] *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins:* CBL, X, Roma 1953.

Del índice de Weihrich se deduce que las citas del *Salterio* en el *Pseudo-Speculum* se elevan a 145. Un examen detenido de la cuestión, sin embargo, las hace crecer considerablemente, pues contando todas las veces que se cita el *Salterio,* aunque en ocasiones se halle por duplicado y aun por triplicado un mismo texto, la suma total de las citas se eleva a 257, a tenor de la presente lista.

Ps. 1,1
Ps. 1,2
Ps. 2,12
Ps. 2,13
Ps. 4,6
Ps. 6,6
Ps. 6,7
Ps. 7,10
Ps. 7,12
Ps. 7,13 (bis) [69].
Ps. 7,14 (bis) [70]
Ps. 9,16
Ps. 9,17
Ps. 10,7
Ps. 13,3
Ps. 14,2 (bis) [71]
Ps. 14,5
Ps. 17,5
Ps. 17,6
Ps. 17,17
Ps. 17,18
Ps. 17,33
Ps. 17,34
Ps. 18,9
Ps. 19,8
Ps. 19,9
Ps. 21,13
Ps. 21,14
Ps. 21,17
Ps. 23,4
Ps. 23,5
Ps. 24,4
Ps. 24,7
Ps. 24,8
Ps. 24,9
Ps. 24,11
Ps. 25,4
Ps. 25,5
Ps. 25,6
Ps. 28,9
Ps. 31,5
Ps. 31,9
Ps. 32,6 (ter) [72]
Ps. 32,9
Ps. 32,18
Ps. 32,20
Ps. 32,21
Ps. 32,22
Ps. 33,5
Ps. 33,6
Ps. 33,8
Ps. 33,9
Ps. 33,10 (bis) [73]
Ps. 33,12
Ps. 33,13 (bis) [74]
Ps. 33,14 (bis) [75]
Ps. 33,15 (bis) [76]
Ps. 33,16
Ps. 33,17
Ps. 33,19
Ps. 34,11
Ps. 34,12
Ps. 35,9
Ps. 35,10
Ps. 36,1
Ps. 36,2
Ps. 36,3
Ps. 36,4
Ps. 36,5
Ps. 36,6
Ps. 36,7
Ps. 36,8
Ps. 36,9
Ps. 36,10
Ps. 36,11
Ps. 36,23
Ps. 36,24
Ps. 36,27
Ps. 36,37
Ps. 38,2
Ps. 38,7
Ps. 41,2
Ps. 41,4
Ps. 41,5
Ps. 43,6
Ps. 43,8
Ps. 43,12
Ps. 43,17
Ps. 43,18
Ps. 43,19
Ps. 43,20
Ps. 43,21
Ps. 43,22
Ps. 44,7
Ps. 44,8
Ps. 44,11
Ps. 44,12
Ps. 45,3
Ps. 45,4
Ps. 45,11
Ps. 48,17
Ps. 48,18
Ps. 49,3
Ps. 49,14
Ps. 49,15
Ps. 49,18
Ps. 49,20
Ps. 49,21 (bis) [77]
Ps. 49,23
Ps. 50,19 (bis) [78]
Ps. 51,9
Ps. 51,10
Ps. 52,6
Ps. 54,3
Ps. 54,4
Ps. 54,5
Ps. 54,7
Ps. 57,2
Ps. 58,15
Ps. 58,16
Ps. 61,4
Ps. 61,5
Ps. 61,11
Ps. 64,12

---

[69] PS-SP, 331-332; PS-SP, 417.
[70] PS-SP, 332; PS-SP, 417.
[71] PS-SP, 475; PS-SP, 553.
[72] PS-SP, 301; PS-SP, 538; PS-SP, 316.
[73] PS-SP, 343; PS-SP, 432.
[74] PS-SP, 332; PS-SP, 523.
[75] PS-SP, 332; PS-SP, 523.
[76] PS-SP, 332; PS-SP, 523.
[77] PS-SP, 564; PS-SP, 447-448.
[78] PS-SP, 397; PS-SP, 622.

Ps. 64,13
Ps. 64,14
Ps. 65,10
Ps. 65,12
Ps. 67,27
Ps. 68,3
Ps. 70,13
Ps. 72,6
Ps. 72,7
Ps. 72,27 (bis) [79]
Ps. 72,28
Ps. 73,16
Ps. 73,17
Ps. 73,18
Ps. 73,19
Ps. 79,9
Ps. 79,10
Ps. 79,11
Ps. 79,12
Ps. 79,13 (bis) [80]
Ps. 79,14
Ps. 79,15
Ps. 79,16
Ps. 80,9
Ps. 80,10
Ps. 80,11
Ps. 80,12
Ps. 80,13
Ps. 80,14
Ps. 80,15
Ps. 81,2
Ps. 81,3
Ps. 81,4 (bis) [81]
Ps. 81,6
Ps. 81,7
Ps. 84,2
Ps. 84,3
Ps. 84,13
Ps. 86,1
Ps. 86,2
Ps. 86,3
Ps. 88,7
Ps. 88,8
Ps. 88,9
Ps. 88,12
Ps. 91,13
Ps. 91,14
Ps. 94,8
Ps. 95,5
Ps. 95,7
Ps. 95,8
Ps. 95,9
Ps. 96,7
Ps. 96,10
Ps. 100,3
Ps. 100,5
Ps. 100,7 (bis) [82]
Ps. 100,8
Ps. 102,15
Ps. 103,26
Ps. 106,35
Ps. 106,36
Ps. 109,1
Ps. 111,9
Ps. 113^{a},4
Ps. 113^{b},4
Ps. 113^{b},5
Ps. 113^{b},6
Ps. 113^{b},7
Ps. 113^{b},8
Ps. 117,8
Ps. 117,9
Ps. 118,9 (bis) [83]
Ps. 118,51
Ps. 118,55
Ps. 118,62
Ps. 118,105
Ps. 118,113
Ps. 118,165
Ps. 125,5 (bis) [84]
Ps. 125,6 (bis) [85]
Ps. 127,1
Ps. 127,3
Ps. 128,6
Ps. 132,1
Ps. 133,2
Ps. 134,17
Ps. 136,1
Ps. 136,2
Ps. 138,7
Ps. 138,8
Ps. 138,9
Ps. 138,10
Ps. 139,12
Ps. 140,3
Ps. 140,4
Ps. 142,10
Ps. 145,2
Ps. 145,3
Ps. 146,4
Ps. 147,16
Ps. 147,17
Ps. 147,18
Ps. 148,1
Ps. 148,2
Ps. 148,3 (bis) [86]
Ps. 148,4 (ter) [87]
Ps. 148,5 (ter) [88]
Ps. 148,6
Ps. 148,7
Ps. 148,8

* * *

Anotadas las citas, procuremos ahora estudiarlas sumariamente, para sacar la conclusión oportuna.

La cual no es otra que la siguiente: el *Pseudo-Speculum,* al menos en el *Salterio,* resulta uno de los mejores testigos que tiene la *Vetus Latina Hispana* entre los escritores eclesiásticos. Su afinidad con el *Salterio Mozárabe* es muy estrecha, lo cual hace entroncar al *Pseudo-Speculum* dentro del texto hispánico. De este modo queda

---

[79] PS-SP, 497; PS-SP, 497.
[80] PS-SP, 643; PS-SP, 667.
[81] PS-SP, 360; PS-SP, 642.
[82] PS-SP, 457; PS-SP, 449.
[83] PS-SP, 334; PS-SP, 470.
[84] PS-SP, 562; PS-SP, 434.
[85] PS-SP, 434; PS-SP, 562.
[86] PS-SP, 535; PS-SP, 539.
[87] PS-SP, 535; PS-SP, 539; PS-SP, 680.
[88] PS-SP, 535; PS-SP, 539; PS-SP, 680.

apoyada la posición, y demostrada la tesis, de los que hemos venido sosteniendo que el *Pseudo-Speculum* no es una obra africana, sino española [89].

Para probarlo se puede ir recorriendo todo el *Salterio* a base de las citas indicadas en la lista precedente. Pero nos vamos a limitar a una serie de ejemplos, tomados de los *Salmos 50* al *79*.

Y dentro de ellos, para no complicar demasiado las cosas, nos ceñimos a la comparación del *Pseudo-Speculum* con los distintos *Salterios* de la *Vetus Latina*. Las siglas que adoptamos son las mismas que venimos usando siempre, a saber RO GA MO ME, para indicar los cuatro *Salterios* principales, transmitidos por múltiples testigos: *Romano, Galicano, Mozárabe* y *Mediolanense*. Y, como del *Galicano* existen dos ediciones principales, la tradicional de la *Vulgata Clementina*, y la de la Comisión oficial de la *Revisión de la Vulgata*, integrada por la Comunidad de Padres Benedictinos de San Jerónimo de Roma [90], en caso de discrepancia, designamos por GA^C a la primera y por GA^B a la segunda. Igualmente, como del *Salterio Mozárabe* existen dos redacciones distintas, una *prerrecensional* y otra *recensional*, según hemos probado en nuestros estudios [91], llamamos MO^A a la primera y MO^B a la segunda. Finalmente, a los *Salterios* locales, transmitidos por testigo único, los designamos con las siglas de Weber [92]: α β γ δ ε ζ η κ λ ν π σ, para indicar, respectivamente, los *Salterios Veronense, Sangalense 912, Sangermanense, Corbeiense, Coisliniano, Sanzenonense, Lugdunense, Augienses, Nonantulano, Palatino* y *Sangalense 1395*.

Con todos ellos se establece la comparación del *Pseudo-Speculum*. Cuando alguno de ellos no aparece, es que entonces no existe, por hallarse en tal caso su texto defectuoso.

Por otra parte, al final ofrecemos breves notas de base patrística, que pueden ilustrar o corroborar la argumentación precedente.

Así las cosas, dividimos la prueba en dos series, numerando por orden los respectivos ejemplos.

1.ª Hay una serie de variantes en las que el *Pseudo-Speculum* va con el *Salterio Mozárabe*, exclusivamente, contra todos los demás, en lecciones propias, sumamente características. Ex. gr.:

---

[89] VLH, I, *Prolegómenos*, p.483, n.º 241.

[90] *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem*, X, *Liber Psalmorum*, Roma 1953.

[91] Cf. ex. gr.: *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum:* BPM, VII, 21, pp. 22 ss.

[92] *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins:* CBL, X, Roma 1953.

1. *Ps.* 51, 9 adiutorium PS-SP MO
adiutorem RO GA ME α γ δ ε ζ

2. *Ps.* 58, 16 si autem PS-SP MO^{B}
ipsi autem α
si vero MO^{A} RO GA ME γ δ ε ζ

3. *Ps.* 72, 28 omnia promissa tua PS-SP MO
omnes laudationes tuas γ δ
omnes praedicationes tuas GA
omnes laudes tuas RO ME α ζ λ

4. *Ps.* 73, 18 tuae: + quia PS-SP MO
— quia RO GA ME α γ δ ζ λ

5. *Ps.* 73, 18 exprobra[v]it PS-SP MO^{B}
exproperavit δ*
properavit δ°
inpropera[v]it MO^{A} RO GA ME α γ ζ λ

He aquí una serie, sumamente interesante, de ejemplos, en los cuales el *Pseudo-Speculum* va solo con el *Salterio Mozárabe* contra todos los demás.

Si el caso se considera *negativamente,* aparece claro que el *Pseudo-Speculum* no supone un texto africano, al menos en cuanto la *Africana* está representada por α; ni un texto italiano, de tipo *Itala,* al menos en cuanto la *Itala* está representada por RO o por ME, o por alguno de los *Salterios* de testigo único que la representan, como ζ; ni un texto francés, representado por GA, o por γ, o cualquiera otro de los viejos *Salterios* galos de testigo único.

Y, si el caso se considera *positivamente,* no puede haber duda del tipo de texto a que pertenece, puesto que en todos ellos sólo coincide con el *Salterio Mozárabe.*

2.ª Una serie de variantes que, aunque no sean exclusivas del *Pseudo-Speculum* y el *Salterio Mozárabe,* sí son comunes siempre a ambos, mientras los demás *Salterios* se encuentran divididos. *Ex. gr.:*

6. *Ps.* 51, 10 domini PS-SP MO RO ε ζ
dei GA ME α γ δ

7. *Ps.* 58, 15 vesperum PS-SP MO RO ME ζ λ
vesperam GA α γ δ ε

8. *Ps.* 58, 16 dispargentur PS-SP MO γ δ ζ
dispergentur RO GA ME α ε λ

9. *Ps.* 61, 4 impulsae PS-SP MO RO ME α γ δ° ε ζ λ
depulsae GA δ*

10. *Ps.* 61, 5 honorem PS-SP MO RO ME α γ δ ε λ
praetium GA
hore... ζ

11. *Ps.* 61, 11 fluant PS-SP MO γ δ
affluant RO GA ME α ε ζ λ

12. *Ps.* 64, 13 fines PS-SP MO RO ME α γ δ ε ζ λ σ
speciosa GA

13. *Ps.* 64, 14 convalles PS-SP MO RO ME α γ δ ε ζ λ σ
valles GA

14. *Ps.* 64, 14 etenim clamabunt et PS-SP MO RO ME γ δ ε ζ λ σ
clamabunt etenim GA
clamabunt enim et α

15. *Ps.* 72, 28 enarrem PS-SP MO γ δ ζ
annuntiem RO GA ME α λ

16. *Ps.* 73, 16 fecisti PS-SP MO RO α δ ζ λ
fabricatus est GA
praeparasti ME
perfecisti γ

17. *Ps.* 73, 16 solem et lunam PS-SP MO RO α γ δ ζ λ
auroram et solem GA
lunam et solem ME

18. *Ps.* 73, 18 exacerba(v)it PS-SP MO RO ME γ δ ζ λ
incitavit GA
inritavit α

19. *Ps.* 79, 10 viam fecisti PS-SP MO RO ME α γ δ ζ ν
dux itineris fuisti GA

20. *Ps.* 79, 12 extendisti PS-SP MO RO ME α δ ζ ν
extendit GA γ

21. *Ps.* 79, 12 eius PS-SP MO RO ME α δ ζ ν
suos GA γ

A las cuales se pueden añadir otras como las siguientes, en las que marchan por caminos distintos las dos recensiones del *Salterio Mozárabe.*

22. *Ps.* 61, 4 homines PS-SP MO^B RO α λ
hominem MO^A GA ME γ δ ε ζ

23. *Ps.* 61, 4 interficientes PS-SP MO^B ε
interficitis MO^A RO GA ME δ ζ λ
interficiente α
interficere γ

24. *Ps.* 61, 4 universos PS-SP MO^B RO γ δ ζ λ
innocentes MO^A
universi vos GA
omnes vos ME
omnes α

25. *Ps.* 67, 27 dominum deum PS-SP MO^B RO ζ
dominum dominum MO^A δ

deo domino GA^{C} α^{o}
deum dominum GA^{B} ME γ
domino deo ε

26. *Ps.* 68, 3 in limum PS-SP MO^{A} RO GA^{B} α γ δ ζ
in limo MO^{B} GA^{C} ME ε

27. *Ps.* 72, 28 deo PS-SP MO^{B} ME α δ
domino MO^{A}
domino deo RO GA γ ζ λ

28. *Ps.* 73, 19 animas PS-SP MO^{B} RO GA^{C} ME α ζ λ
animam MO^{A} GA^{B} γ δ

29. *Ps.* 79, 12 flumina PS-SP MO^{B} δ ν
flumen MO^{A} RO GA ME α γ ζ

30. *Ps.* 79, 13 destruxisti PS-SP MO^{B} GA α γ δ
deposuisti MO^{A} RO ME ζ ν

31. *Ps.* 79, 13 qui transeunt PS-SP MO^{A} RO ME γ δ ζ ν
transeuntes MO^{B} α
qui praetergrediuntur GA

32. *Ps.* 79, 13 dirige PS-SP MO^{B} RO ME γ δ ζ σ
perfice GA MO^{A} α

Esta lista es suficiente para poder deducir conclusiones firmes. Los casos analizados de la serie 2.ª son 27, de los cuales pertenecen 16 a la primera parte y 11 a la segunda. En ellos se puede observar lo siguiente:

1.ª PS-SP MO $\overset{\textit{Coincidencias}}{27}$ $(=16+9\ MO^{B}+2\ MO^{A})$ $\overset{\textit{Divergencias}}{0}$

Es decir, que en los 27 casos, como en otros muchos que se pudieran aducir, mientras discrepan entre sí los demás *Salterios,* el *Pseudo-Speculum* cae siempre, de un modo o de otro, del lado del *Salterio Mozárabe.* En los 16 casos primeros, en que MO se halla unido, no hay excepción alguna. En los otros 11, en que MO se halla dividido, 9 veces va con MO^{B} contra MO^{A}, y sólo 2 con MO^{A} contra MO^{B}.

Por consiguiente la afinidad del PS-SP con MO queda *positivamente* demostrada por el número de coincidencias. Siendo de observar, como nota muy interesante, que cuando MO se halla dividido, la afinidad del PS-SP está decididamente con la recensión B del *Salterio Mozárabe.*

2.ª Veamos ahora la comprobación de un modo *negativo,* es decir, por vía de exclusión, resultante de la comparación con los otros *Salterios* de la *Vetus Latina.* He aquí el cuadro sinóptico que el conjunto ofrece:

	Coincidencias	*Divergencias*
PS-SP RO	20	7
PS-SP GA	1 (+ 1 GA^c)	26 (— 1 GA^c)
PS-SP ME	14	13
PS-SP α	14	13
PS-SP γ	15	12
PS-SP δ	20	7
PS-SP ζ	20	7

De donde se sigue:

1.° Que el *Salterio* más alejado del *Pseudo-Speculum* es el *Salterio Galicano,* el cual en la presente lista tiene casi tantas divergencias como variantes. Por consiguiente PS-SP no ha experimentado su influjo, ni arguye que sea un texto francés, al menos por lo que se refiere a este punto. Como no lo arguye γ, el más genuino *Salterio* galo de la *Vetus Latina,* puesto que tiene casi tantas discrepancias como variantes.

2.° Que tampoco, desde este punto de vista, el PS-SP demuestra que tenga un texto africano, al menos en cuanto la *Africana* está representada por α; pues el número de divergencias entre PS-SP y α es proporcional al número de coincidencias.

3.° Que asimismo tampoco supone un texto *Itala,* al menos en cuanto la *Itala* está representada por ME, que tiene con el PS-SP casi tantas lecciones discrepantes como afines. Ni siquiera lo es en cuanto la *Itala* está representada por RO, el cual, aunque más allegado que los restantes, tiene todavía cierto número de divergencias. Lo único que arguye es el estrecho parentesco que existe entre RO y MO, como lo hemos probado tantas veces. Lo cual puede decirse también de ζ, muy emparentado con el *Salterio Romano.* Y, en cierto modo, de δ.

En conclusión: que PS-SP no pertenece a ninguno de estos tres tipos y que la prueba *negativa* confirma la prueba *positiva,* y viceversa. Porque, de una parte, si el *Pseudo-Speculum* no tiene un texto galo, italiano, o africano, quedan descartados los principales textos conocidos de la *Vetus Latina,* que existen fuera de nuestro país, constituyendo tal exclusión un proceso negativo que parece llevarnos inexorablemente al entronque del *Pseudo-Speculum* con el texto hispánico. Y, de otra, al recorrer este nuevo camino, nos sorprende, efec-

tivamente, la coincidencia maravillosa del PS-SP con el *Salterio Mozárabe*, que es tanto como argüir su estrecho parentesco con el texto español, erigiéndose en autorizado testigo de la *Vetus Latina Hispana*.

* * *

Veamos ahora, como complemento, lo que sucede con las citas de los escritores eclesiásticos.

Ante todo, bien sabido es que este argumento carece de la seguridad del anterior, por tres razones. *1.ª* Porque los Padres suelen ofrecer sólo citas sueltas y esporádicas, y no un verdadero *Salterio* que se pueda comparar de un modo constante y completo. *2.ª* Porque citan muchas veces de memoria, o adaptando el texto. *3.ª* Porque, a veces, un mismo Padre «non sibi constat», citando un mismo texto de varias maneras. Teniendo esto ante los ojos, he aquí ahora el panorama que ofrecen. Las citas están tomadas, en parte de Sabatier [93], y en parte de nuestras propias colaciones [94].

Con los lugares aducidos del PS-SP coinciden citas de los siguientes escritores eclesiásticos: AMB., APR., AUG., BAQ., CASI., FU., GR.IL., HI., HIER., IUL., LE., LU., PAU., PS-IS., PS-IUL., PS-PROS., TER.

He aquí el resultado:

a) Varios de ellos no tienen más que una cita, por lo que apenas puede deducirse nada con seguridad. En tal caso se hallan APR (n.º **7**), BAQ (n.º **28**), FU (n.º **11**), IUL (n.º **26**), LE (n.º **11**), PS-IS (n.º **6**), PS-IUL (n.º **7**), PS-PROS (n.º **28**) y TER (n.º **25**). En esta cita coinciden con la lección del *Pseudo-Speculum* BAQ IUL PS-IS TER, y discrepan APR FU LE PS-IUL PS-PROS.

b) Tienen dos citas LU (n.ºs **22** y **24**) y GR. IL (n.ºs **25** y **27**). Tanto el uno como el otro discrepan del PS-SP en la primera y coinciden con él en la segunda.

c) Atención indudable merece HIER. Aunque no haya más que tres citas (n.ºs **3, 15** y **25**), es muy sintomática su posición, de clara divergencia, ya que las tres veces disiente del PS-SP.

d) Mucha más importancia tiene AUG, no sólo por el número de citas, sino por el texto que representa, pues, como de α entre los *Salterios*, se hace de él, entre los Padres, el más genuino representante del texto africano de

---

[93] *Bibliorum Sacrorum Latinae Versionis antiquae...* II, Remis 1763.

[94] Las hemos ido reuniendo, a lo largo de los años, para nuestros estudios de la VLH, a base principalmente del *Corpus Vindobonense*, donde existe, y cuando no, de la *Patrología* de Migne. Hemos procurado cotejar también el *Corpus* de Brujas, y algunas ediciones españolas.

aquella época. Ahora bien: de los 29 lugares aducidos, coincide con el PS-SP en 15 de ellos (n.os **1 3 5 9 10 11 12 17 18 19 20 21 25 26** y **30**), y discrepa en 14 (n.os **3 4 6 7 9 14 15 16 20 22 24 28 31** y **32**).

e) Algo así pasa también con Casiodoro ya que de los 28 lugares de convergencia, son 15 las coincidencias que tiene con el PS-SP (n.os **9 10 12 13 14 16 17 18 19 20 21 22 24 28 31**), y 13 las discrepancias (n.os **2 4 5 6 7 8 11 23 25 26 29 30** y **32**).

f) Un poco distinta es la perspectiva que ofrecen HI, de una parte, y AMB, de otra, ya que se hallan más aproximados al PS-SP que los anteriores. Ambos tienen 17 lugares comunes con el PS-SP. Y de los 17, los dos tienen 11 coincidencias contra 6 discrepancias. El primero en los n.os **1 2 7 9 10 11 12 13 14 25 26**, y en los n.os **6 8 22 23 24** y **26**, respectivamente; y el segundo, en los n.os **6 7 9 12 13 14 20 21 23 24 25** y en los n.os **10 11 22 29 30** y **31**.

g) Finalmente, el que más se aproxima en estos casos al PS-SP es PAU, pues de los 6 lugares en que ambos convergen, coinciden en la misma lección 4 veces (n.os **1 12 14 27**), y sólo discrepan en 2 ocasiones (n.os **25** y **26**).

De todo lo cual se deduce que, aunque del examen de los Padres no se puedan sacar conclusiones tan seguras como del examen realizado en los *Salterios* de la *Vetus Latina*, aún podemos ver de algún modo confirmada nuestra tesis, al menos en su proceso *negativo*.

1.° El texto de la *Africana* se halla representado principalmente por el *Salterio de S. Agustín*. Un caso de Tertuliano en favor, como un caso de Fulgencio de Ruspe en contra, apenas pueden significar nada. Pero si se viene a S. Agustín, vemos que tiene con el *Pseudo-Speculum* tantas discrepancias como coincidencias. Y, si bien se mira, más. Porque los casos de divergencia arguyen siempre auténtica divergencia. Pero los casos de coincidencia muchas veces no arguyen aproximación o entronque en un texto peculiar, sino en el texto común de toda la *Vetus Latina*, excepción hecha de algún testigo, como el *Salterio Galicano*. *Ex gr.:*

Ps. 61, 5 honorem MO RO ME α γ δ ε λ PS-SP AUG CASI HI
praetium GA

Ps. 64, 13 fines MO RO ME α γ δ ε ζ λ σ PS-SP AMB AUG CASI
speciosa GA [HI PAU

Ps. 64, 14 convalles MO RO ME α γ δ ε ζ λ σ PS-SP AUG CASI HI
valles GA

Ps. 79, 10 viam fecisti MO RO ME α γ δ ζ ν PS-SP AUG CASI
dux itineris fuisti GA

En tales casos la coincidencia de AUG con el PS-SP, así como de los restantes Padres, no aboga en favor de una posible dependencia

o entronque de sus respectivos textos dentro de un arquetipo especial. Todos tienen aquí la única y genuina lección de la *Vetus Latina*, que nos han transmitido, por igual, *Salterios* y *Padres*, obedeciendo la discrepancia de GA a la labor recensional de S. Jerónimo.

Por consiguiente, aunque no se niegue que haya en ocasiones aproximación o influjo, es difícil entroncar el PS-SP dentro de la *Africana*, tanto a la luz que proyecta α como el *Salterio de S. Agustín*. Tanto más cuanto que muchas veces el PS-SP coincide con MO contra ambos, bien se hallen éstos unidos, bien separados. *Ex. gr.:*

Ps. 51, 10 dei α AUG
domini PS-SP MO

Ps. 58, 15 vesperam α AUG
vesperum PS-SP MO

Ps. 61, 4 omnes α AUG *(solos)*
uniuersos PS-SP MO^{B}

Ps. 64, 14 clamabunt enim et α
clamabunt etenim AUG
etenim clamabunt et PS-SP MO

2.° Todo lo dicho en el párrafo anterior vale igualmente para descartar el entronque del PS-SP con un texto de tipo francés o itálico.

Ciñéndonos a la *Itala*, por ser la más importante, si se halla representada por HIER, la discrepancia es total con el PS-SP; si por CASI, en un 50 %; si por AMB, en un 35,30 %. Pero también aquí es preciso ponderar el verdadero valor de las coincidencias, para no aducirlas como factor positivo de parentesco, cuando sólo arguyen un texto común.

3.° Queda, pues, por un proceso *negativo*, a la luz de los Padres, descartado el entronque del PS-SP en la *Itala* y en la *Africana*. Pero ¿podremos, a la luz que proyectan los *Hispani Scriptores*, demostrar de un modo *positivo* su entronque con la *Vetus Latina Hispana*? Francamente, creemos que no. Nos faltan aquí elementos de juicio suficientes para probarlo. De modo que, si no tuviésemos otros, como los ya analizados, de sólo éstos no podríamos llegar a la conclusión a que va encaminado todo este estudio. Lo cual tampoco quiere decir que puedan erigirse como argumento en contra. La mayor parte de ellos no tienen más que una cita, y si están en contra APR y LE, están en favor BAQ IUL y PS-IS. En cuanto a GR. IL, si tiene una cita en contra, tiene otra a favor. De modo que de ellos, si no puede sacarse nada como argumento *positivo* en *pro*, tampoco puede argüirse nada como argumento *negativo* en *contra*. Queda solo PAU. Y PAU

puede ser un buen indicio; pues, de una parte, es el que más se aproxima al PS-SP, con sus cuatro coincidencias contra dos divergencias; y, de otra, quizá pueda ser computado entre los *Scriptores Hispani,* a tenor de lo que hemos dicho en un estudio precedente [95].

Es cuanto podemos decir sobre este punto. Pero creemos que ha sido suficiente para demostrar que el *Pseudo-Speculum* debe ser considerado como un libro de origen español y uno de los testigos más autorizados de la *Vetus Latina Hispana.*

MONS. TEÓFILO AYUSO

Zaragoza.

[95] VLH, I, *Prolegómenos,* p. 519 ss., n.º 340.

Ecclesiastico, 37, 10.11: critica ed esegesi

Ultimo di posto fra i libri sapienziali nelle nostre Bibbie, e pressoché ultimo anche per il tempo della sua composizione, il libro sacro, che nella Chiesa latina suole chiamarsi *Ecclesiastico* [1], è il più ricco di insegnamenti morali, non solo in ragione della sua lunghezza (quasi doppia di quella dei Proverbi), ma ancora più per i tempi in cui visse l'autore e la sua personale propensione e attitudine a osservarne e valutarne le genti e i costumi. Gesù, figlio di Eleazaro, figlio di Sira (come si nomina l'autore al termine del libro) nacque a Gerusalemme verso la fine del terzo secolo avanti Cristo, quando la crescente espansione della civiltà greca accomunava Oriente ed Occidente, e per gli Ebrei in particolare apriva la via a quella mondiale diaspora che dura ancora oggi. Il giovane siracide, cresciuto nel più fervido attaccamento alla religione giudaica e datosi allo studio della «sapienza» come altre anime elette dell'antichità israelitica, aprì gli occhi sui nuovi tempi, vide la società umana molto diversa da quella d'una volta, la vita fatta più complessa, più frequenti i contatti fra i connazionali e con gli stranieri, viaggiò all'estero [2] per aumentare il suo tesoro di personali esperienze, e tutto giudicò a norma della legge divina espressa nelle pagine dei sacri Libri e nella coscienza illuminata dalla rivelazione. Da queste molteplici fonti deriva quella meravigliosa abbondanza e varietà di avvertimenti e consigli per ogni contingenza nella vita e per ogni diversità di carattere, che fa così prezioso il suo libro sotto molti aspetti.

---

[1] Così già dai tempi di s. Cipriano (sec. III). S. Girolamo, che ne conobbe il testo originale, dice che vi portava lo stesso titolo di «Parabole» o «Proverbi», come l'analogo libro di Salomone. Nella versione greca s'intitola «Sapienza di Gesù, figlio di Sirach» o semplicemente «Sapienza di Sirach»; donde presso i moderni si va generalizzando l'uso di chiamarlo (per brevità e a distinguerlo da Ecclesiaste) Sirac o Siracide (in ebraico Ben Sira).

[2] Si legga ciò che narra di sé (34, 9-12) e ciò che pone fra i mezzi di acquistare sapienza (39, 4), e le reminiscenze, talvolta amare ma sempre istruttive (29, 21-28).

L'autore gerosolimitano lo scrisse nella forma poetica e nella lingua ebraica dell'età classica, a imitazione specialmente dei *Proverbi* di Salomone. Ma siccome l'ebraico al suo tempo non era più parlato nella conversazione quotidiana, ma ridotto a lingua dei dotti, per la forza della consuetudine, come suole accadere in simili contingenze, nelle scritture penetrarono in buona dose i neologismi di vocaboli e di significati sotto l'influenza dei nuovi ordinamenti sociali e dell'aramaico, divenuto oramai lingua volgare dei giudei palestinesi. Importante è questa osservazione, perché solo dalla perfetta comprensione del testo originale si può avere l'esatta intelligenza del pensiero del sacro autore: nessuna traduzione, per quanto fedele, in qualsiasi lingua può perfettamente sostituire, nel più dei casi, l'originale. Più facile fu all'autore tardivo conformarsi pienamente alle caratteristiche norme dell'antica poesia ebraica, il parallelismo del pensiero e il ritmo del verso; e questo pure ha il suo valore per l'interpretazione esegetica del sacro testo.

A tale proposito fu una vera fortuna per noi, che all'alba del presente secolo nel ripostiglio d'una vecchia sinagoga del Cairo furono trovati e indi subito pubblicati i due terzi circa del testo ebraico su frammenti di almeno cinque manoscritti distinti, che in parte si ricoprono [3], e precisamente il tratto che noi qui vogliamo esaminare, 37, 10-11, ci è dato da due diversi codici, B di 38 pagine con 30, 11-fine del libro, e D, un solo foglio o due pagine con 36,29-38,1. Passiamo senz'altro al confronto di questi due frammenti, non senza unirvi provvisoriamente quel tanto di esegesi, che è necessario per rendere intelligibile e rafforzare la critica.

Critica testuale [4]

Premettiamo, per l'intelligenza di ciò che segue, poche parole sull'argomento del contesto in cui sono incastrati i due versetti da dilucidare. Il nostro autore suole raggruppare le sue sentenze morali

---

[3] Sogliono designarsi con le lettere maiuscole ABCDE. Sono tutti cartacei e quindi in parte più o meno grande guasti da strappi e rotture. ACD sono scritti come prosa, BE a righe di stichi poetici. Per ordine di testo contengono A 3,6-16,26; C un florilegio dei capi 4-7, 18-20, 25, 26, 37; B 15,1-16,7 (foglio pubblicato solo nel 1958 sulle riviste ebraiche *Tarbiṣ* e *Lešonēnû*) e 30, 11-fine del libro (prime parti ritrovate); E un foglio con 43,16-34,1; D foglio con 36,26-38,1. Si hanno in doppio testo con varianti e poche lacune tutto C in A, tutti AED in B, e pochi versetti (19, 22.24.26) in tre codici (CBD).

[4] Per il testo ebraico mi servo dell'edizione fotografica dei codici ABCD, *Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew*, Cambridge-Oxford, University Press, 1901, e delle edizioni H. L. Strack, *Die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirachs: Der jüngst gefundene He-*

in quadretti di certa estensione, che trattano di un medesimo oggetto. Nel capo 37, dal v. 7 al 15, dà le norme per la scelta di un buon consigliere, e in connessione con essa parla delle cautele da avere nel fare le proprie confidenze ad altri. Fino al v. 11 compreso sta sulle negative, indicando le persone che per le loro qualità morali o condizioni sociali non sono atte a far da buoni consiglieri o sicuri depositari delle nostre confidenze. Solo al v. 12 si fa a specificare le belle doti che si esigono in un bravo consigliere.

Il v. 10 (di un solo distico o verso poetico) e l'11 (di quattro), formano un solo periodo composto di tre specie di elementi: un imperativo (verbo o costrutto verbale), un complemento indiretto di persona e un complemento indiretto di affari. Questi elementi però sono distribuiti fra i membri del periodo in un modo artificioso, non raro nella poesia biblica [5]. Gli emistichi del v. 10 contengono verbo e complemento di persona, quelli del v. 11 soltanto complementi di persona e di affari, che s'intendono dipendere dal verbo del rispettivo emistichio del v. 10.

Per la critica del testo il v. 10 manca affatto nel manoscritto principale B, perché, occupando ivi l'ultima linea d'una pagina, in una frattura al margine inferiore andò perduto; ci rimane, in ebraico, solo D, che presenta qualche difficoltà sia di lettura sia di significato, ma superabile specialmente con l'appoggio della versione greca. Il senso non è dubbio:

> «Non prender consiglio da chi sospetta di te,
> e all'invidioso tieni celato il tuo pensiero».

Così giustificato, questo v. 10 ci dà subito un criterio sicuro per decidere quale sia, fra certe varianti testuali del v. 11, la genuina lezione. Occorre in proposito rilevare sin d'ora un fatto indiscutibile di capitale importanza per il nostro studio. La preposizione che regge il complemento di persona in tutti gli emistichi dei vv. 10.11 è sempre

---

bräische Text, Leipzig 1903; I. Lévi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, Leiden 1904. Per la versione greca le edizioni A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart 1935; O. F. Fritzsche, *Libri apocryphi Veteris Testamenti graece*, Lipsiae 1871; J. H. A. Hart, *Ecclesiasticus: the Greek Text of codex 248*. Per la versione siriaca l'edizione fotolitografica del codice Ambrosiano pubblicata da Mons A. M. Ceriani, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti*, tomo II, Milano 1883, e la *Biblia sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Pschitta* stampata dai PP. Domenicani a Mossul, 1888, (ristampa fotomeccanica in formato ridotto, Beyrouth, Impr. cath., 1951).

[5] Ved. «Verbum Domini» 18 (1938) 368-372.

uguale, senza varianti, in ambedue i codici B e D [6], cioè *ʿim* (greco μετὰ) nel primo emistichio in dipendenza dal verbo «non prender consiglio» del v. 10, e *min* (*mi-; me-;* greco ἀπὸ) nel secondo in dipendenza dal verbo «tieni celato». Invece la preposizione per il complemento d'affari è la stessa (*ʿal,* greco περὶ) in tutti gli emistichi del v. 11, ma scorrettamente scritta *ʾal* (ʾalef invece di ʿain, errore comunissimo) tre volte in B e due in D. La scrittura più frequente (11 casi su 16) e il reggimento dei verbi nel v. 10 provano che la buona lezione è *ʿal* (con ʿain).

Diamo qui senz'altro la traduzione italiana del v. 11, giustificando in nota le lezione prescelta, dove i due manoscritti ebraici BD presentano varianti. Ricordiamo in proposito che B nel margine delle sue pagine riferisce sovente varianti da varie fonti, fra cui una del tipo D; noteremo quindi B^t = lezione di B entro il testo, B^m = lezione di B in margine. Distinguiamo poi gli emistichi con lettere *a b c*...

a da una donna intorno alla sua rivale,
b all'estraneo [7] la guerra da fargli,
c da un mercante intorno al traffico,
d al compratore sulla vendita,
e da un avaro sulle opere di carità,
f a un crudele sul bene dell'umanità,
g da un fannullone [8] riguardo al suo da fare,
h al mercenario annuale [9] il getto della semina [10].

Esegesi

Delle persone disadatte a fare da utili consiglieri, che sono, come fu detto sopra, l'argomento dei nostri due vv. 10.11, il sacro autore fa due categorie generali: la prima è assolutamente incapace di darti un buon consiglio, di qualunque materia o affare si tratti; l'altra si

---

[6] Manca in entrambi la preposizione agli ultimi tre emistichi; non per errore di copisti o mutamemto di senso, ma perché la lingua ebraica in una serie di proposizioni uniformi e coordinate dopo la prima o le prime omette spesso le particelle introduttive. Per la stessa ragione le negazione «Non» del v. 10 deve sottintendersi al principio di tutti i quattro versi del v. 11. Cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu bibl.* §§ 132 *g.* 160 *q.* Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Gramm.,* §§ 119 *hh.* 152 *z.*

[7] Var. *millōkēd* B^mD = espugnatore (cf. Prov 16, 32) non va al contesto *middār* (?) B^t; greco δειλὸς (pare abbia letto *mērāk;* cf. Deut 20, 8); ma il precedente v. 5 consiglia di leggere *mizzār* col siriaco.

[8] Fannullone B^t, operaio salariato B^mD.

[9] Così B^mD; custode inutile B^t.

[10] Semina (ebr. *zeraʿ*) B^mD; male, malvagio (? ebr. *raʿ*) B^t.

estende solo a persone di condizione o qualità determinata rispetto ad altre persone parimente discriminate secondo la loro condizione sociale o qualità morale. La prima categoria sta tutta nel v. 10, l'altra viene esposta un po' più distesamente nei quattro distici del v. 11.

La prima categoria di persone dalle quali l'uomo docile ai savi ammaestramenti del Siracide si deve sempre e in ogni materia guardare, si restringe a due tipi moralmente vicini. Hanno in comune una sorda antipatia verso il galantuomo, originata però nel primo da motivi personali, nel secondo da naturale carattere. Il primo è difficile a definire esattamente, perché espresso con un vocabolo *(ḥamîk)* che in ebraico puro avrebbe un significato incongruente alla materia di cui si tratta: «tuo suocero» (della donna!); così infatti («Noli consiliari cum socero tuo») si legge in tre manoscritti, citati dal Sabatier [11], d'un'antica versione latina, fatta naturalmente sul greco. Preziosa questa versione, perché ci assicura che la lezione del codice ebraico D non è uno sbaglio di copista. Ma perché ogni suocero sarebbe per l'uomo onesto un cattivo consigliere? Meglio vale che, riflettendo ai tempi in cui scrisse il Siracide e come l'ebraico biblico da lui usato nei suoi scritti subì l'influsso dell'ambiente aramaico allora dominante in Palestina, cerchiamo se la lingua aramaica non possa portarci la bramata luce. E infatti così com'è scritto quel vocabolo si può leggere e intendere come il participio del verbo *ḥmā* col suffisso pronominale di seconda persona per oggetto. È il verbo correntemente usato nel dialetto aramaico di Palestina prima dell'invasione araba per esprimere la comune idea di vedere, guardare [12], e poteva prendere una sfumatura peggiorativa, come «vedere di mal occhio, guardare in cagnesco» ecc. Così appunto il corrispondente ebraico *rā'ā* (vedere) con la particella *be* significa mirare con maligna gioia il nemico vinto, umiliato, e in modo simile in latino dai verbi semplici di vedere si formano i composti *invideo* e *suspicor*. Così certo fu inteso questo luogo del Siracide dal nipote che lo tradusse d'ebraico in greco: Μὴ βουλεύου

---

[11] *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, tomo II, p. 478, nota al v. 7; cf. l'Admonitio praevia, p. 389 fine. Su questi manoscritti e le loro particolari lezioni farà luce il prossimo volume dell'edizione critica della Volgata per cura dei Monaci dell'Abbazia di s. Girolamo in Urbe.

[12] È fatto notevole che nel ramo aramaico delle lingue semitiche per esprimere la sensazione della vista non s'incontra la radice *rā'ā* (che pur doveva appartenere al ceppo comune, come mostrano i rami ebraico arabo e abissino in cui vive ancora) e in luogo di essa furono d'uso corrente due radici diverse diffuse in due zone distinte: a nord-est (Edessa e Babilonia) *ḥzā*, e a sud (Palestina) *ḥmā*. Certo è costante il verbo *ḥmā* nelle varie forme del Targum palestinese e nella letteratura aramaica dei cristiani di Palestina (cfr. FR. SCHULTHESS, *Lexicon Syro-Palaestinum*, e PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus* ad vocem) mentre nei Targum redatti a Babilonia domina sovrano il verbo *ḥzā*.

μετὰ τοῦ ὑποβλεπομένου σε, sicché la scrittura dei codici e il significato della parola si trovano confermati dall'idiotismo patrio e dal consanguineo traduttore.

Nel secondo emistichio del v. 10, dove non cade dubbio sul senso d'ogni vocabolo, non senza motivo la costruzione della frase cambia di negativa in positiva, prendendo forma non più di un divieto, ma di un precetto, sebbene oggetto del comando sia un'astinenza (dal comunicare, dal rivelare), cioè una negazione. Il sacro autore vuol certo tirare l'attenzione sulla differenza fra la natura dell'azione di cui si tratta nel primo emistichio da quella indicata nel secondo. Nel primo si parla di una comunicazione fatta a scopo di ottenere istruzione e indirizzo, nel dubbio di ciò che meglio convenga operare. Oggetto del secondo emistichio è una comunicazione a effetto di pura informazione. Altra differenza ancor più grande sorge dalla condizione delle persone che si affrontano. Il domandar consiglio è un atto singolo che può non essere mai ripetuto, e il sospetto può essere limitato a una particolare congiuntura della vita. Ma il tenersi riserbato e chiuso verso l'invidioso è sempre per lo meno prudente, a scanso di danni o pericoli, perché l'invidia è un abito morale che investe e informa tutte le relazioni dell'uomo col suo simile.

Con questa osservazione abbiamo messo l'indice sopra un'altra notabilità del distico sentenzioso (ebr. *mašal*) nella poesia ebraica: l'amore del crescendo, il dare al secondo emistichio un tono più forte che al primo. È un vezzo letterario che spicca soprattutto nelle sentenze numerali, di cui anche il Siracide fa uso volentieri, per esempio: «Due sorta di gente fanno molti peccati e una terza si attira l'ira di Dio» (23, 16), e sono, como spiega seguitando, chi commette un peccato solitario, chi con donna libera, chi con donna maritata; oppure: «Nove tipi d'uomini penso tra me che sono felici, ma del decimo lo dirò con la lingua» (25, 7), dove già si mostra la graduazione in ascesa; per soprassello, spiegato quali siano i dieci tipi, dell'ultimo (il timorato di Dio) dicesi che va sopra tutti gli altri.

Ciò avvertito, procediamo a un breve commento del v. 11 con attenzione speciale al secondo emistichio d'ogni verso poetico, per osservare se realmente, como fu sopra accennato, in esso per i due termini o complementi, di cui si compone, non può trattarsi di consultazione, ma sì di pura comunicazione. Esaminiamo a uno a uno i singoli emistichi, distinti con lettere minuscole, como si è fatto sopra, secondo l'uso comunemente invalso per chiarezza e precisione.

In *a* il testo ebraico ci parla di una femmina adulta, normalmente maritata, di fronte a una «rivale» in amore. Col medesimo vocabolo è qualificata Fenenna, moglie di Elcana (1 Sam. 1, 4-6) rispetto ad Anna, altra moglie dello stesso, in regime di poligamia legalizzata. È ovvio perciò intenderlo qui nel medesimo senso di moglie legittima. Ma se anche si volesse intendere qui della rivalità fra due donne nubili,

il valore dell'ammonimento non muterebbe; il consiglio d'una rivale non può mai essere oggettivo, spassionato, e quindi raccomandabile.

In *b* l'estraneo (ebr. *zār*) potrebbe prendersi nel senso nazionale di «straniero»; ma il parallelismo col precedente emistichio rende preferibile il senso più ristretto di estraneo alla famiglia. Sarebbe il riscontro maschile della donna *zārā*, dalle cui male arti per corrompere specialmente i giovani mettono in guardia a tinte forti i capi 5 e 7 dei Proverbi, e più delicatamente ma con ugual fermezza la Sapienza del Siracide (9, 3-9). Ma più importa notare di qual guerra qui si tratti. Il manoscritto B porta scritto «la guerra di lui» con un suffisso pronominale che manca in D, ma è sostenuto dal parallelismo con l'emistichio precedente che dice «la rivale di lei». Ora un nome o pronome di persona aggiunto come complemento di specificazione al sostantivo «guerra» nella Bibbia ebraica indica l'individuo o il popolo *contro* cui si fa la guerra [13]. E a chi mai può venire in pensiero di andar a consultare il suo nemico sul modo di fargli guerra? Non è invece fuor di proposito ricordargli di non lasciar trapelare al nemico i suoi piani contro di lui, si tratti d'una guerra a mano armata in aperta campagna o della sorda guerra, più che tutto difensiva, contro chi insidia il talamo coniugale di un altro.

La ragione di metter in guardia contro il domandare a un mercante qualche consiglio intorno al traffico (*c*) può essere che l'interrogato, per timore di qualche scapito ai suoi interessi, taccia il meglio al consulente; può essere altra, dipendente dagli usi commerciali dell'antico Oriente, a noi poco noti. Ma certo non era uso che il venditore consultasse l'acquirente sul prezzo della merce o sulle condizioni della vendita, né c'era bisogno che il sacro autore desse l'avviso contrario. Poteva invece accadere che il venditore, senza mancare alla giustizia commutativa, credesse utile ai suoi interessi tacere al compratore una o più circonstanze della merce o della vendita, e per tal caso varrebbe l'emistichio *d*.

Nell'emistichio *e* la persona è qualificata con l'aggettivo ebraico *raʿ* che dalla sua radice ha il significato generico di «cattivo, malevolo», ma talora (qui come 14, 6) equivale allo specifico *raʿ ʿain* (letteralmente «cattivo di occhio», o dallo sguardo bieco) usato in 14, 3 e fuori di Sir. in Prov 23, 6; 28, 22 (e Deut 28, 54.56 col verbo in luogo dell'aggettivo), e sempre dal contesto è manifestamente ristretto alla mala passione dell'avaro. Questo fa ottimamente al caso nostro; da chi si può aspettare peggiore consiglio in opere di beneficenza che da un avaro? Anche il crudele che all'avaro fa simmetria nell'emisti-

[13] Fanno eccezione pochissimi casi in soggetti speciali, per esempio «le guerre di Jahvé» (Num. 21, 14; 1 Sam. 18, 17), «i fatti di Jotam, tutte le sue guerre e le sue gesta» (2 Cron. 27, 7).

chio *f*, sarebbe pessimo consigliere quando si tratti del bene dell'umanità [14]: ma un tal uomo disumano anche alla sola notizia del benessere altrui si caverebbe volentieri il maligno piacere di far soffrire colui privandolo del bene che ha. Così anche in questo verso poetico (*ef*) si può osservare il crescendo, di cui fu detto sopra, da un emistichio all'altro.

Resta l'ultimo distico *gh* [15], di cui la prima parte (*g*) è di tutta evidenza; a chi ama il dolce far niente e mangiare il pane a ufo non si va a chiedere in quale faccenda si potrebbe occuparlo; gli s'impone il suo lavoro e s'intima una sanzione se manca (2 Tess. 3, 10). Alla seconda parte, ultimo emistichio di tutta la nostra pericope, è difficile dare una risposta certa, essendo equivoca l'espressione «il getto della semina», e mal note le condizioni dei contratti annuali per lavori agricoli nell'antichità ebraica [16]. Ma due punti più che probabili ci possono guidare a una soluzione per lo meno ammissibile. All'anno agricolo dava principio la seminagione, e per i contratti di lavoro (mercenariato) l'uso aveva consacrata la durata di tre anni (Deut 15, 18; Is 16, 14. Quindi, parlar di semina quando spirava appena un anno di lavoro concertato poteva dar luogo a dissapori e contestazioni fra il proprietario e il lavoratore; motivo sufficiente per raccomandare il silenzio in quelle circostanze. Così anche l'ultima riga del v. 11 rimane entro la regola generale dell'inalzamento di tono nel secondo emistichio del verso.

Corollari

1. Il testo ebraico tramandatoci per vie diverse dai due codici B e D con quasi perfetta uniformità è il solo che in questo luogo ci ha conservato in tutta la sua precisione e forza il pensiero del savio Siracide. Mantenendo netta e costante sino alla fine del lungo periodo la distinzione fra i due comportamenti di chieder consiglio e non dir nulla secondo le persone, esso ci presenta viva e varia una serie di dieci caratteri diversi con altrettanti avvisi al lettore in confronto di essi. Gli antichi traduttori, greco e siriaco, e i moderni che li seguono

---

[14] Nel testo ebraico *baśar* (lett. «carne»), che signifca in prima linea generalmente ogni vivente, compresi i bruti, ma in secondo luogo particolarmente la razza umana (Gen. 6, 17; Is. 40, 5; Mat. 24, 22).

[15] Il greco aggiunge ancora un emistichio che è nuova e poco diversa versione di *g*, e malamente i più dei moderni lo accolgono e congiungendolo con un riempitivo proprio del greco («non appoggiarti a questi in ogni tua consultazione») ne fanno un distico che non ha nulla del verso ebraico. La versione siriaca ha qui amplificazioni d'altro genere.

[16] Ved. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Band II (Gütersloh 1932), pp. 155-159.

anche dopo la pubblicazione del testo ebraico [17], ripetendo per tutto il v. 11 il «non consigliarti con» del v. 10 al principio, riducono il tutto a una massa amorfa, a una rettorica enumerazione che si potrebbe allungare o abbreviare senza profitto né danno per l'istruzione morale.

2. I manoscritti ebraici di Ben Sira dati recentemente alla luce sono copie tardive del genuino testo dell'autore gerosolimitano, non rappresentano traduzioni ebraiche dalla traduzione greca o dalla siriaca, come pensarono taluni al principio di questo secolo e forse pensano ancora. Col greco o siriaco sott'occhio sarebbe stato impossibile a qualunque traduttore ebreo indovinare la sottile distinzione di costruzione sintattica (uso di preposizioni diverse) nel secondo emistichio di ogni verso, che solo un'attenta riflessione trova poi rispondere al contesto, alla materia trattata. Gli errori di copista e le varianti di lezione, che il manoscritto B porta in margine, non sono gran che, se pur sono, superiori di numero e di gravità, a quelle che furono trovate nei manoscritti della versione greca dei LXX ed anche in certe parti del Nuovo Testamento greco. Anche nello stato in cui è giunto a noi il testo ebraico di Ben Sira merita più studio e meno diffidenza.

3. Trascurare quel tanto più di luce che i manoscritti ebraici hanno apportato per la migliore conoscenza della più vasta opera di letteratura sapienziale nella Bibbia, ripiena di tanta e sì varia materia morale, qual è il libro di Gesù figlio di Sira, detto volgarmente l'*Ecclesiastico,* equivale a lasciar perdere gran parte del tesoro della divina parola, che per grazia del Cielo fu comunicata all'umanità nella Bibbia. Quod Deus avertat!

P. A. VACCARI, S. J.

Roma, 21 dicembre 1959.

---

[17] Sono la massima parte di quelli che si occuparono, traducendo o commentando, di questo libro. Solo cinque, a mia conoscenza, hanno fedelmente tradotto l'ebraico, e non sempre facendone sentire tutta la forza nel commento: BOX e OESTERLY in CHARLES, *Apocrypha;* R. SMEND, *D. Weisheit d. Jesus Sirach hebr. u. deutsch;* N. PETERS in *Exeg. Handb. z. A. T.*, Münster 1913: V. HAMP in *Echter-Bibel*, Würzburg 1951. Va senza dire che a fianco di questi si è messo il sottoscritto (*I libri poetici della Bibbia*, Roma 1925, e *La s. Bibbia tradotta dai testi originali*, V (Firenze, Salani, 1950). Il presente articolo vuol essere anche una giustificazione e commento a quella traduzione, oltre al rendere omaggio all'esimio scritturista Andrés Fernández.

El cántico a la viña del amado (Is 5, 1-7)

La viña, cuya primera aparición en la Biblia se remonta a Noé después del diluvio [1], y cuyas preciadas dotes de hermosura, fecundidad y simbolismo de paz inspiran las bendiciones de Jacob a Judá y José, los dos representantes principales del pueblo [2], figura entre las plantas más estimadas de Palestina, junto con el olivo, la higuera y el trigo [3]. Apenas hay descripción de la Tierra prometida (el país de Canaán) en que no aparezca la viña como una de sus riquezas y atractivos principales [4]. El dicho proverbial para encarecer la fertilidad de Palestina, «tierra que mana leche y miel», se traduce por los exploradores mandados por Moisés con la muestra de los frutos que de ella traían y sobre todo con el sarmiento cargado de racimos que entre dos sostenían en un palo [5]. Proverbial era también la alegría de la vendimia y los cánticos de los lagareros [6]; y expresión de seguridad colectiva e individual y de vida pacífica y feliz era el estar cada cual sentado o tendido a la sombra de su parra y de su higuera [7]. La viña, su cultivo, sus frutos es algo familiar al israelita, y apenas hay libro en la Biblia en que no se haga mención de ello repetidas veces: no sólo se dice que la Palestina en general es tierra de viñedos (y olivares), sino que se nombran algunas regiones especialmente célebres por sus viñas, como el Valle del racimo (Nehelešcol), cerca de Hebrón [8], las viñas de

---

[1] Gen 9, 20.
[2] Gen 49, 11 s., 22.
[3] Expresión gráfica de ello es el apólogo de Joatán (Jud 9, 8 ss.) sobre las plantas que en busca de un rey, ofrecen la corona al olivo, a la higuera y a la vid.
[4] Deut 6, 10-13; 8, 7-10; 11, 10-15; etc.
[5] Num 13, 24-28.
[6] Ps 4, 8; Is 16, 10; Jer 48, 33.
[7] 3 Re 4, 25; Miq 4, 4; Zac 3, 10; 1 Mac 14, 12.
[8] Num 13, 24 s.

Engadi [9], las de Siquén y de Silo [10], la de Sabama en Transjordania [11] y, la más célebre de todas, la viña de Nabot en Samaría, codiciada por Acab, que se la apropió, después de dar muerte injustamente a su dueño [12].

Pero todos esos textos hablan de la viña en sentido propio y por el momento no nos interesan [13]. Hay otros no menos numerosos en los que los términos *viña* (heb. כֶּרֶם, gr. ὁ ἀμπελών, lat. *vinea*) y *vid* (heb. גֶּפֶן, gr. ἡ ἄμπελος, lat. *vitis*) se toman en sentido figurado; son una metáfora que, según la clásica definición de S. Agustín, es: «De re propria ad rem non propriam verbi alicuius usurpata translatio» [14]. La realidad significada con esa metáfora es habitualmente el pueblo de Israel, como explícitamente lo afirma Isaías, que ofrece al lector la clave de la parábola de la viña con esta declaración final: «La viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel...» [15]. Este uso es frecuente sobre todo en los Profetas, mientras en los otros escritos hay casos esporádicos, como el Cántico de Moisés, Deut 32, 32 (donde la metáfora se aplica al pueblo gentil), y el Salmo 79 (80), 9-17. En el Nuevo Testamento la viña o vid metafórica alcanza el vértice de su nobleza, al tomarla Jesús en sus labios y trasladarla de su sentido colectivo al individual, sirviéndose de ella para describirse a Sí mismo: «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el agricultor»; «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos» [16].

Aunque la mayor parte de los lugares bíblicos que presentan a Israel bajo la imagen de una viña son alusiones fugaces, no faltan, empero, casos en que la descripción de esa imagen recibe un desarrollo considerable, tomando la forma de la parábola clásica o de la alegoría. Tales son, entre otros, en el Antiguo Testamento: *a*) el Cántico de la viña, en Isaías 5, 1-7; *b*) la plegaria por la restauración de la viña devastada, en el Salmo 79 (80), 9-17; y *c*) el símil de los sarmientos inútiles para cualquier servicio, y destinados al fuego, en Ezequiel 15, 1-8. En el Nuevo Testamento pueden señalarse otros tres casos: *a*) la parábola de la viña y los colonos violentos y sanguinarios, común a los tres Sinópticos [17]; *b*) la otra, propia de Mateo [18], del padre de

---

[9] Cant 1, 13.
[10] Jud 9, 27; 21, 20 s.
[11] Is 16, 8 s.
[12] 3 Re 21, 1 ss.
[13] Para la historia de la viña y del vino, tanto en la Biblia como en otras fuentes, cfr. CHRISTOFFEL K., *Durch die Zeiten strömt der Wein. Die wunderbare Historie des Weines*, Hamburg, 1957, XI-415 pp., 14 tab.
[14] S. AUGUSTINUS, *Contra mendacium*, X, 24; CSEL 41, p. 499, ed. ZYCHA, I, Vindob, 1900; vel PL 40, 533.
[15] Is 5, 7.
[16] Io 15, 1-5.
[17] Mt 21, 33-41; Mc 12, 1-9; Lc 20, 9-16.
[18] Mt 20, 1-16.

familia que ajusta obreros por un denario y a diversas horas del día los envía a trabajar en su viña, pagando a todos al fin de la jornada según lo convenido; y, finalmente, *c*) la alegoría del IV Evangelio, en la que Jesu-Cristo se presenta a Sí mismo como la verdadera vid y a sus discípulos como los sarmientos, que unidos a El dan fruto abundante, por el que el Padre es glorificado [19].

Entre todos estos cuadros, que tienen como fondo la simbólica viña, queremos fijar hoy nuestra atención en el de Isaías, por ser como el punto de partida de todos los demás. Parece, en efecto, que Isaías es el primero que al viejo motivo de la viña, símbolo de Israel, ha dado el desarrollo literario de la parábola [20]. Daremos ante todo la traducción del Cántico, hecha sobre el texto original; e indicadas las ideas en él contenidas y su progreso lógico-psicológico en las distintas estrofas de que consta, haremos la exégesis apropiada al género literario a que pertenece.

Preludio, v. 1ª: Quiero cantar para mi amado
un canto de amor a su viña:

1.ª estrofa: v. 1ᵇ: Mi amado tenía una viña
en una colina fertilísima,
(vv. 1ᵇ.2) v. 2: y removió su tierra,
y la despedregó,
y la plantó de Soreq,
y edificó una torre en medio de ella,
y también excavó un lagar;
y esperó que trajera uvas,
mas ella produjo agrazones.

2.ª estrofa: v. 3: Ahora, pues, vecinos de Jerusalén y varones de Judá,
sed jueces (árbitros) entre mí y mi viña:
(vv. 3.4) v. 4: ¿Qué me restaba hacer por mi viña,
que no se lo haya hecho?
¿Por qué, esperando yo que diera uvas,
ella produjo agrazones?

3.ª estrofa: v. 5: Ahora, pues, os quiero declarar
lo que voy a hacer a mi viña:
(vv. 5.6) Quitarle su seto, y que sea ramoneada,
destruir su vallado, y que sea pisoteada:
v. 6: La convertiré en desierto,
no será podada ni cavada.
Crecerán en ella cardos y zarzas,
y mandaré a las nubes que no derramen sobre ella la [lluvia.

---

[19] Io 15, 1-11.

[20] El Salmo 79 (80) que en su 2.ª parte (vv. 9-17) trata el tema de la viña, se tiene por la mayor parte de los autores como posterior a Isaías, y compuesto quizá en tiempo del destierro (cfr. G. CASTELLINO, *Il libro dei Salmi*, Roma, 1955 [en 'la S. Bibbia', S. GAROFALO]).

Declaración, v. 7: Pues bien, la viña del Señor de los ejércitos
es la casa de Israel;
y el pueblo de Judá
es el plantío de sus delicias.
Y esperó de ellos la equidad,
y sólo hubo efusión de sangre;
esperó la justicia,
mas sólo hubo clamor.

Este Cántico, cuya belleza literaria, fineza psicológica e importancia religiosa son universalmente reconocidas [21], se clasifica por casi todos los autores como una parábola [22]; otros, los menos (contra los cuales protesta enérgicamente J. STEINMANN [23], llaman y tratan a nuestro Cántico como una alegoría. Lo más justo es decir que es una parábola mixta, con elementos alegóricos; y esa mezcla, de uso habitual en el género parabólico —la parábola pura apenas existe en la práctica—, da una gracia especial a la descripción. El pasaje que estudiamos forma parte del gran discurso inicial, o de la serie de discursos de los *cc. 1-5*, en que el profeta denuncia y fustiga los vicios del pueblo y de cada una de las clases que lo forman, afeándolos con la nota de ingratitud, pues tratado por Dios con bondad paterna, él se ha portado como hijo degenerado, hollando su Ley y siguiendo sus propios deseos. A ello se deben las calamidades que actualmente sufre y las que, de no haber enmienda, Dios se prepara para enviarle. En este contexto, y como para ilustrar de un modo gráfico su requisitoria, propone Isaías la parábola de la viña, en la que aparece, por una parte, la bondad exquisita de Dios y, por otra, la ingratitud detestable del pueblo y los castigos que con ella se acarrea. La mayor parte de los estudiosos del libro de Isaías —aun sus más despiadados atomizadores— convienen en que estos primeros capítulos, al menos desde 2, 6 al 5, 30, forman un bloque bastante compacto y son del Isaías auténtico; y aunque carecen de indicación cronológica, pueden atribuirse a la primera actividad del profeta durante el reinado de Joatán (740-736) o principios del reino de Acaz (736-728). Los mismos *T. K. CHEYNE, *J. SKINNER, *B. DUHM, *B. GRAY, etc., ponen el Cántico de la viña hacia el 735. Quizá en una de las fiestas del mes séptimo (*Tišri*), mes de la vendimia, ante un auditorio numeroso de la ciudad y la provincia (cfr. el apóstrofe del v. 3: «Vecinos de Jerusalén y

---

[21] J. FISCHER lo califica: «ein poetisches und psychologisches Meisterwerk» (*Das Buch Isaia* I, Bonn, 1937).

[22] «Ein wundervolles *Gleichnis*», lo llama el mismo FISCHER (ibid.), y A. PENNA lo conceptúa como «el ejemplo más perfecto de parábola en el A. T.», (*Isaia:* ['La Sacra Bibbia', S. GAROFALO], Roma 1958, p. 75).

[23] J. STEINMANN, *Le prophète Isaïe: sa vie, son oeuvre, son temps*, Paris, 1955, pp. 68-71.

hombres de Judá»), en la explanada o en los atrios del Templo, Isaías pronunció o cantó este Cántico.

El Cántico de la viña, atendiendo al orden lógico de las ideas en él enunciadas más que a la variada y fluctuante contextura métrica del texto poético, contiene los siguientes elementos: A) un p r e l u d i o-dedicación del Cántico, *v. 1ª;* B) el cuerpo de la parábola en tres estrofas: a) *vv. 1ᵇ.2,* cuidados del amado para con su viña e ingratitud de ésta; b) *vv. 3.4,* juicio intentado contra la viña ingrata; c) *vv. 5.6,* amenazas de abandono de la viña; y C) *v. 7,* una c o n c l u s i ó n, en que se declara el sentido de la parábola. En la primera estrofa y en la conclusión habla el profeta en 3.ª persona; en las estrofas segunda y tercera habla el amado o dueño de la viña en 1.ª persona [24]; con un procedimiento literario que es dado observar en otros Cánticos de cuatro estrofas o partes, v. gr. en el Salmo 2, la primera y cuarta estrofa (vv. 1-3, 10-12) las dice el Salmista; las dos intermedias las dicen, la segunda Yahweh (vv. 4-6), la tercera (vv. 7-9) su Ungido. De igual manera los cuatro Cánticos del «Siervo de Yahweh» se distribuyen así: en el primero (Is 42, 1-4) y en el cuarto (Is 52, 13-53, 12) habla Yahweh de su Siervo: en el segundo (Is 49, 1-6) y en el tercero (50, 4-9) habla el Siervo de sí mismo.

A) El preludio (v. 1ª)

Quiero cantar para mi amado	'āšîrāh-nā' lîdîdî
un cántico de amor a su viña.	šîrat dôdî l^{e}karmô

Esta introducción parece intencionadamente un tanto enigmática y misteriosa, quizá con el fin de excitar más la atención de los oyentes. Es difícil precisar el sentido exacto de esta frase, como lo prueba la variedad de opiniones sobre ella. Los autores, aun después de decidirse por una determinada versión, se muestran poco satisfechos de ella, viendo que hay otras posibles e igualmente probables; y eso, sea que se quiera conservar el texto hebreo, sea que se introduzca en él alguna enmienda. La primera incertidumbre proviene del doble valor (subjetivo u objetivo) que puede tener la preposición *l^{e}* en *lîdîdî* y en *l^{e}karmô* (= «a, para mi amado», «a, para su viña»: o «de, sobre mi amado»; «de, sobre su viña»). La segunda incertidumbre se origina del uso bíblico de **yādîd* (= amado), que se dice habitualmente del

[24] Así es en el hebr. y la Vg: mientras la vers. gr. de los LXX pone en boca del amado en primera persona todos los verbos del v. 2, que tratan de los cuidados prodigados a la viña: περιέθηκα, ἐγαράχωσα, ἐφύτευσα, ᾠκοδόμησα, etc. Es de notar empero que el texto griego de los Evangelios, que repite ese v. 2 de nuestro Cántico en la parábola de los pérfidos viñadores (Mt 21, 33; paral.), sigue el hebreo y no los LXX, poniendo todos los verbos en tercera persona: ἐφύτευσεν, περιέθηκεν, ᾠκοδόμησεν...

pueblo de Israel, el amado de Dios [25], sentido que aquí no cuadra, pues en este Cántico el pueblo no es el amado, sino la viña del amado. Añádase a esto la imprecisión del hebreo en el uso de los sufijos pronominales, v. gr. la última palabra (*l^ekarmô* = a su viña) deja en la duda de si ese pronombre posesivo se refiere al amigo (*dôdî*) que acaba de nombrarse, o al amado (**yādîd*), de quien inmediatamente se dice: «Mi amado tenía una viña...». Pero, sobre todo, es fuente de incertidumbre el término *dôd* (en *dôdî*), que puede significar *tío paterno* [26] o *amigo, amado, querido,* como es el caso frecuente en el Cantar de los cantares. Reteniendo, pues, el texto hebreo *prout iacet,* la frase puede traducirse así: «Cantaré a mi amado (o de mi amado), el cántico de mi amigo (o de mi tío) a (sobre) su viña» [27]. Entrarían en esta breve frase tres personas: el profeta que se dispone a cantar, el amado a quien canta y el amigo cuyo es el canto que el profeta toma prestado; a no ser que el amado (**yādîd*) y el amigo (*dôd*) designen la misma persona, como estos autores suponen. Mas entonces en vez de «el cántico de mi amigo» se esperaría simplemente «su cántico (de él)». Además, si el **yādîd* es Dios, como aparece en el curso de la parábola (vv. 6.7), y el *dôd* es un sinónimo que designa la misma persona, resultaría que el profeta repetiría a Dios el cántico de Dios. Ante este inconveniente, la mayor parte de los autores se decide por admitir una mínima corrección del texto hebreo, con la que se obtiene un sentido aceptable. La corrección afecta sólo al término *dôdî.* Este vocablo no se ha de entender aquí como un término concreto de persona (= mi amigo, mi tío), sino como una transcripción defectuosa del término abstracto *dôdîm,* que se usa sólo en plural y significa «amor» [28]. Habría caído el *mem* final, como piensan *R. Lowth y T. K. Cheyne [29], que leen *dôdîm* en estado absoluto (*šîrat-dôdîm* = Canto de amor); o habría caído el *wau* final, como ya antes había propuesto C. F. Houbigant [30], que lee *dôdā(y)w* (*šîrat-dôdā[y]w*) = el cántico de *su* amor. Otros, dejando intacto el texto consonántico, cambian sólo el *jirek,* ֵ de *dôdî* en pataḥ ַ leyendo *dôday* (*šîrat-dôday*) = el cántico de *mi* amor, o, como P. Cersoy [31], «mi canto de amor» (mon chant amical). También A. Condamin [32] conserva intacto

---

[25] Jer 11, 15; Ps 59 (60), 7; 126 (127), 2; etc.

[26] Lev 10, 4; 20, 20; 1 Sam 10, 14-16; Jer 32, 7-9; Esth 2, 15.

[27] Así F. Zorell (*Bibl* 3 [1922] 440-2); F. Feldmann, *Das Buch Isaias,* I, Münster in W., 1925; E. Henne, *Das Alte Testament... üb. und. erl.,* Paderborn, 1936.

[28] Cfr. Cant 1, 2-3; 4, 10; 7, 13.

[29] R. Lowth, *Isaiah, a new translation...,* ed. 3, London, 1795; T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*[4], Londres, 1886.

[30] C. F. Houbigant, *Biblia hebr cum notis criticis...,* Paris, 1753.

[31] P. Cersoy, *L'apologue de la vigne en Isaïe 5, 1-7:* RB 8 (1899), 40 ss.

[32] A. Condamin, *Le livre d'Isaïe,* Paris, 1905.

el texto consonántico, cambiando sólo el *jirek* ֵ de *dôdî* en *tseré* ֵ *dôdê(y)*, estado constructo de *dôdîm*, y lee = *šîrat dôdê(y) l'karmô*, que traduce «le chant de (son) amour pour sa vigne» [33]. Un punto, pues, parece asegurado: que en el *dôdî* del T M no se quiere expresar el autor del canto dicho por Isaías, sino la calidad del mismo, a saber, que es un canto *de amor* [34]. Mas, objetará alguien: ¿Cómo puede llamarse canto de amor una parábola en la que todo suena a quejas, reproches, amenazas y castigos? Pero, sin hablar del amor que suponen los múltiples cuidados prodigados a la viña y descritos en el v. 2, también las quejas y reproches, las amenazas y castigos, que se describen a continuación, son en último análisis pruebas del amor, amor herido por la ingratitud; son una llamada al corazón del pueblo prevaricador, simbolizado en la viña. Le cuadra bien, por tanto, el nombre de «canto de amor». Pero ¿amor de Dios o del profeta? Si se entiende de Dios, como lo hacen los que prefieren la lección *dôdā(y)w*, «el canto de *su* amor» o «*su* canto de amor», se incurre en el inconveniente antes notado de que el profeta repetiría a Dios el canto de Dios; inconveniente que se evita leyendo o *dôday* = mi amor, o *dôdîm* (*šîrat dôdîm* = un canto de amor). Esta es la lección que en fin de cuentas hemos adoptado, traduciendo con A. VACCARI [35]: «Quiero cantar para mi amado *un cántico de amor* a su viña». El profeta expresa su amor a la viña de su amado, a quien quiere consolar en la grave desilusión que a causa de ella padece, pues a pesar de todos los cuidados es obstinadamente estéril. Isaías, con este cántico que dedica a su amado, le demuestra su interés por la causa de él, pues se propone recabar del pueblo (viña del amado) un cambio de conducta respecto de Dios.

Pero ¿es Dios el «amado» (**yādid*) que se nombra en este canto (vv. 1.2)? ¿No será «el amado» un hombre, amigo del profeta (ser real o fingido), propietario de una viña como la descrita en el cántico? Así piensa J. STEINMANN (*op. cit.*), y en principio hay que convenir en que la cosa es posible; pues tratándose de una parábola es natural que la descripción de la escena se tome de la vida humana, de los usos y costumbres del pueblo y que se introduzca un amigo, real o fingido, cuyo cántico a su viña reproduce el profeta. Pero hay que convenir también en que nuestro Cántico es una parábola *sui generis*, muy teñida de alegoría, en que la figura y la realidad se entremezclan, y ésta se percibe desde el principio a través de las sombras de aquélla; tanto más que poco antes Dios había llamado al pueblo su viña:

---

[33] En el volumen de Isaías de QUMRAN (avocálico), se leen las mismas consonantes, que las que se puntúan en el T M, דודי que se pueden leer, o *dôdi* (mi amigo), o *dôdai* (mi amor), o *dôde(y)* = (su) amor; y por tanto no ayuda a resolver la cuestión.

[34] Así el Salmo 44 (45), epitalamio del rey Mesías, se llama en el título, *šir y'didôt* = cántico de amor, o de amores.

[35] A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, vol. VI/I, *I Profeti*, Roma, 1958.

«vosotros (los poderosos) habéis devastado la viña» (Is 3, 14). Al ver, pues, ahora unidos esos dos conceptos, «el amado y la viña», es obvio pensar que «el amado» que Isaías tiene en su mente es Dios y no un hombre. Lo dice, es verdad, veladamente, como es propio de la parábola: así la parábola evangélica de la viña [36] presenta al dueño de ésta bajo la semblanza de un padre de familia (οἰκοδεσπότης); pero Jesús al pronunciarla tiene ciertamente en su mente a Dios, su Padre. Mas para algunos, como J. STEINMANN, *B. GRAY (*The Book of Isaiah*, I-XXVII, Int. Crit. Comm., Edinburgh, 1912), ese nombre (**yādîa*, amado) es demasiado familiar para suponerlo en Isaías, que habla siempre de Dios con sumo respeto y usa los nombres solemnes de «Santo de Israel» (26 veces), «Señor de los ejércitos», «Omnipotente», etc. Además —dicen— el término **yādîd* no se halla nunca en la Escritura dicho de Dios [37], sino del hombre, sobre todo del pueblo de Israel, el amado de Dios [38]. Con todo, Isaías pudo adoptar ese nombre insólito, **yādîd*, que brotaba como espontáneamente del tema mismo de la viña, transportándolo del sujeto humano a Dios, de la viña al viñador; de la viña que se había hecho indigna de un nombre tan honorífico, al dueño de la viña sinceramente amado por el profeta. El uso de ese nombre al principio de la parábola se avenía muy bien con las exigencias de ese género literario, que por su naturaleza es un tanto enigmático, ofreciendo la verdad entre celajes que sólo con las sucesivas dosis de luz gradualmente proyectada irán disipándose. Así vemos que al descubrir en el v. 7 el sentido de la parábola no dice: «la viña *de mi amado* es la casa de Israel...», sino «la viña *del Señor de los ejércitos* es la casa de Israel...», designando a Dios no ya con el nombre ambiguo de **yādîd*, sino con uno bien conocido y solemne, *Yahweh-Ṣᵉbā'ôt*.

B) La parábola (vv. 1ᵇ-6)

a) *Primera estrofa* (v. 1ᵇ-2): cuidados del amado para con su viña e ingratitud de ésta.

Ante todo se afirma el hecho: «Mi amado tenía (o tuvo) una viña en una colina muy fértil». Eso significa el doble semitismo, conservado

---

[36] Mt 21, 33 ss., par.

[37] Mas si esto es verdad de *yadîd*, no falta otro término igualmente familiar y amoroso, *dôd* = «amado», «querido», de que está lleno el *Cantar de los cantares* (más de 30 veces), con el cual, al menos en la interpretación alegórica, tradicional, de este libro, se designa a Dios y a Cristo, esposo amado de Israel y de la Iglesia (cfr. A. BEA, *Canticum Canticorum...*, Roma, 1953).

[38] **yādîd*, *yᵉdîdîm* (= dilectus, dilecti) se dice a veces de algún particular, como de Salomón (2 Sam 12, 25), de Benjamín y de su tribu (Deut 33, 12); pero sobre todo se dice de Israel (Jer 11, 15) y de los israelitas (Ps 59 [60], 7; 107 [108], 7; 126 [127], 2).

en la Vulgata, «in cornu, filio olei». La grande ilusión de mi amado por la viña que soñaba le movió a escoger para ella un lugar apropiado, en un altozano, expuesto a los rayos del sol y bien provisto de tierra buena. Escogido el lugar, lo preparó con esmero antes de poner las vides. Lo primero que hizo se expresa en el hebreo con un verbo que sólo aquí ocurre, *ʿāzaq*, y cuyo sentido no parece haber sido alcanzado por las versiones griega y latina, que traducen φραγμὸν περιέθηκα (= la rodeé de un seto) y, Vg, «et saepivit (saepsit) eam». Mas los autores en general, con ayuda de la filología comparada, dan al verbo *ʿāzaq* el sentido de «cavar», «remover la tierra» [39]. Por tanto, lo primero que hizo, una vez escogido el lugar, fue remover la tierra, cavarla para quitar la maleza, pasar el rastro y desbrozarla. Luego la despedregó [40], a fin de que las plantas tiernas que pensaba poner no hallasen obstáculo en su arraigo y crecimiento; quizá con las piedras recogidas hizo el pequeño muro alrededor del terreno, colocando sobre él el seto de espinos para protección de la viña. Aunque entre los preparativos no se menciona explícitamente en el hebreo el muro de cerca, es seguro que no faltó, pues era de rigor en las viñas [41], y luego en el v. 5 se nombra por dos veces, seto y pared, que el dueño de la viña indignado amenaza destruir [42].

Preparado el terreno, puso en él las vides cuidadosamente seleccionadas, de la mejor calidad: la Vg, tanto aquí como en Jer 2, 21, dice vineam *electam*, mientras el hebreo dice en ambos lugares, más concisa y expresivamente, «y la plantó (de) *Soreq*», que según W. GESENIUS (*Thesaurus...*, s. v.) era una vid que daba uvas rojas o azuladas de exquisito sabor y vino generoso; de ella tomó quizá el nombre el valle homónimo de la Filistea, del que se habla en la historia de Sansón [43] y que era famoso por sus viñedos.

Otro prueba de la solicitud del amado por su viña y de los frutos opimos que de ella se prometía es la edificación de una torre (*migdāl*) en medio de ella; no de un simple tugurio o *umbraculum* (cfr. Is 1, 8),

---

[39] Cfr. F. BROWN, S. R. DRIVER, CH. A. BRIGGS, *A Hebrew and english Lexicon of the O. T.*, Oxford, 1907. Item F. ZORELL, *Lexicum hebr. et aram. V. T.* (s. v. *ʿāzaq*), Roma, 1947.

[40] El verbo *sāqal* > lapidavit, en *piʿel*, aquí usado, significa «limpiar de piedras un terreno, recogerlas» (cfr. Is 62, 10, «limpiad de piedras el camino»; La Vg «lapides elegit», «eligite lapides», se ha de entender en ese sentido: «collegit lapides», «colligite lapides et amovete». Fenómeno semejante se ve en otros verbos; el *piʿel* reviste un significado privativo respecto del *qal:* así, *ḥāṭāʾ*, peccavit: sed *yʿḥaṭṭēʾ*, a peccato (liberare) expiare, purificare aliquem (vel aliquid, puta altare) (cf. Ps 50 [51], 9).

[41] Cfr. Num 22, 24; Prov 24, 30 s.; Eccli 36, 27.

[42] La preparación del terreno para la vid que Dios trasplantó de Egipto, consistió, según el Salmo 79 (80), 9 ss., en la extirpación de los Cananeos, maleza que cubría la tierra prometida, y piedras de escándalo, que había que recoger y retirar.

[43] Jud 16, 4.

como era corriente, para que el guardián y los operarios en tiempo de las labores pudieran guarecerse de las inclemencias del tiempo (sol y lluvias) y guardar los aperos del cultivo, sino de una torre o casa, donde él, el señor, pudiera estar cómodamente cuando le pluguiera, sobre todo en tiempo de la vendimia. Y para que nada faltase excavó también en algún lugar rocoso de la viña un lagar, con sus dos recipientes intercomunicantes, el superior (*gat*), en que se pisaban las uvas, y el inferior (*yeqeb*), al que pasaba el vino, que luego se recogía en los odres o vasijas a ese fin destinadas [44].

Después de todos estos preparativos hechos con tanto cuidado y cariño, era más que razonable esperar que la viña diese a su dueño la satisfacción de un abundante y dulce fruto. Pero cuanto mayor y más fundada era su esperanza, tanto más amarga fue su desilusión cuando, llegado el tiempo de la vendimia, se encontró no con las hermosas uvas soñadas, sino con repugnantes agrazones. La palabra hebrea *bᵉ'ušîm*, que los LXX traducen ἀκάνθας = espinas, y la Vg *labruscas*, es un *hapax* de significado incierto [45]. Los filólogos lo entienden comúnmente de uvas amargas, como las de la vid silvestre, o de racimos alargados y deformes con granos duros y secos, como los de la vid atacada por el *mildew*. (La viña de Soreq se ha convertido en la viña de Sodoma, «cuyas uvas son ajenjo, sus racimos amargor») [46].

NB.—El último estico del v. 2 lo traducen algunos, como A. PENNA, que cita en su favor *S. R. DRIVER y *S. D. LUZZATTO [47], así: «y esperó pisar (= recoger o cosechar) uvas, mas ella produjo agrazones»; y lo mismo se hace en el v. 4ᵇ: el sujeto del verbo *laʿăśôt* no sería la viña, sino su dueño. Mas no vemos la necesidad de esa traducción; las versiones antiguas, así como los traductores y exegetas modernos, han entendido el verbo de la viña, no del viñador; «y esperó que (ella) produjese uvas...». Es verdad que el sujeto no está explícito (*laʿăśôtô*), pero es obvio sobreentenderlo de todos los que preceden y que se refieren a la viña. Además se da sin suficiente motivo al verbo *ʿāśāh* diverso sentido en la misma frase; «pisar», dicho del dueño, y «producir», dicho de la viña.

---

[44] Para formarse una idea de la fabricación de estos lagares, hace notar J. FISCHER (*op. cit.* ad h. l.) la forma de terrazas (pensiles) que tenían las viñas en las colinas. En el extremo de una terraza superior se excavaba un recipiente redondo con el fondo plano, del que por un pequeño conducto fluía el mosto al recipiente (*yeqeb*), dispuesto en la terraza inferior inmediata.

[45] *Bᵉ'ušîm* (Vg = labruscas, i. e. uvas silvestres), proprie significat = foetentes, seu putridas. La raíz *baʾaš* en aram. es «ser malo», en heb. «oler mal», ser fétido.

[46] Deut 32, 32.

[47] S. R. DRIVER, *Studies in O. T. Profecy presented to Th. H. Robinson*, Edimburg, 1950; S. D. LUZZATTO, *Il Profeta Isaia...*, Padova, 1855.

b) *Segunda estrofa* (vv. 3.4): Juicio de la viña: queja de su dueño.

La inesperada conducta de la viña produce una brusca interrupción de la parábola [48], que ahora, con un cambio de escena dramático, toma el giro de la alegoría, cediendo el profeta la palabra al amado, el cual en primera persona se dirige al pueblo simbolizado en la viña para que haga de árbitro y dé su parecer sobre el caso, obligándole así a reconocer su culpa y a pronunciar la sentencia de su propia condenación [49].

V. 3: «Ahora pues», estando así las cosas, ante la amarga desilusión recibida de mi viña, «vecinos de Jerusalén y varones de Judá» (todo este discurso del que forma parte el Cántico de la viña va bajo el epígrafe «Visión de Isaías... sobre [o, según los LXX, κατά = contra] Judá y Jerusalén», Is 1, 1; 2, 1), «judgad (haced de jueces o árbitros) entre mí y mi viña». Ved lo que he hecho por ella y cómo me ha pagado. Dios, seguro de no haber omitido nada de lo que un buen propietario hace por su viña, sino de haber más bien extremado sus cuidados por ella, se somete confiado al juicio de su pueblo, que si es razonable no podrá menos de reprobar la conducta de la viña y justificar la de su dueño.

V. 4: «¿Qué me restaba hacer por mi viña, que no se lo haya hecho? ¿Por qué (heb. *maddûa'*) esperando que me diera uvas, me dio agrazones»? Los interpelados no responden. Aunque el fallo que se les pedía era bien claro y sencillo y en su interior sin duda ya lo habían dado, se abstienen de manifestarlo, temiendo pronunciar su propia condenación; pues comenzaban a sospechar si bajo aquel Cántico inocente de la viña no se ocultaría una alusión a ellos y al pueblo. ¿Por qué eran ellos mezclados en el litigio que el amado tenía con su viña? ¿Por qué se les pedía su parecer en un asunto tan claro, si se trataba de una viña real y material? ¿Qué necesidad tenía el dueño del consejo del pueblo para hacer de su viña inútil lo que quisiera? Mas los oyentes vislumbran en la viña del Cántico la realidad de que es imagen; son ellos mismos, es el pueblo; y por no condenarse a sí mismos, callan. Pero... el amado habla.

c) *Tercera estrofa* (vv. 5.6): Sentencia contra la viña.

A los interpelados (vecinos de Jerusalén y hombres de Judá) que se han encerrado en profundo mutismo dice el amado:

---

[48] La parábola de la viña, común a los tres Sinópticos (Mt 21, 33 ss.; Mc 12, 1 ss.; Lc 20, 9 ss.) toma de este Cántico Isaiano solamente el *v. 2*, siguiendo luego su propio camino con desarrollo independiente.

[49] El mismo procedimiento había seguido Natán en su parábola ante David pecador: David reconoció y confesó su culpa; mas los interpelados por «el amado» en Isaías enmudecen.

V. 5: «Pues ahora, os quiero declarar lo que he pensado hacer con mi viña»; lo primero retirarle lo que le sirve de protección, el seto y el muro. Con dos infinitivos absolutos lo expresa enérgicamente: «quitar su seto, y que sea ramoneada; destruir su muro, y que sea pisoteada» [50]. En el Salmo 79 (80), que en los vv. 9-17 desarrolla también el tema de la *viña = Israel,* el orante eleva su lamento al Señor: «¿Por qué has destruído su muro? La devastan cuantos pasan a su vereda. El jabalí de la selva la destroza y las bestias del campo la devoran» (vv. 13s.). Semejantes conceptos en el Salmo 88 (89), 41s.

V. 6: Después de retirarle su protección le anuncia su abandono: «La convertiré en un desierto», quedará inculta; no le prestaré los cuidados comunes; «no será podada, ni cavada», y se tornará salvaje, y como en tierra maldita «crecerán en ella espinas y abrojos» [51]. Pero «el amado» no es un dueño como los demás: la última pincelada del cuadro revela su personalidad: «y mandaré a las nubes que no lluevan sobre ella». ¿Qué agricultor humano dispone de la lluvia a su talante y puede dar órdenes a las nubes? El hombre puede lanzar una imprecación, expresar un deseo, como David contra los montes de Gelboé [52], o con su oración impedir la lluvia o impetrarla, como Elías en tiempo de Acab [53]: mas sólo Dios abre o cierra el cielo cuando le place. El es el padre o autor de la lluvia [54]. El mandó a las nubes y llovieron el maná [55]. El cubre los cielos de nubes y envía la lluvia a la tierra [56]; etc. Esta última nota acaba por descorrer el velo que encubría la personalidad del «amado» y que desde el *v. 3* iba gradualmente sutilizándose y haciéndose cada vez más trasparente. El amado, el dueño de la viña, es Dios, al que Isaías llama en seguida con el nombre regio por él preferido, *Yahweh-Ṣᵉba'ôt* = Señor de los ejércitos (v. 7) [57].

Pero la viña, ¿de qué o de quién es símbolo? Esto quedaba todavía entre celajes, sobre todo para quienes, como los oyentes de Isaías, no estaban dispuestos a rendirse a la verdad amarga de su culpabilidad

---

[50] De la finca o de la viña sin seto dice el Eclesiástico (36, 27): «Ubi non est sepes, diripietur possessio» (heb., syr. *vinea).*

[51] Cfr. Gen 3, 18.

[52] 2 Sam 1, 21.

[53] 3 Re 17, 1; 18, 1; Jac 5, 17 s.

[54] Job 38, 28.

[55] Ps 77 (78), 23 s.

[56] Ps 147, 8.

[57] J. STEINMANN interpreta también esta prohibición de llover hecha a las nubes, del hombre, amigo de Isaías, dueño de la viña: sería simplemente un modo oriental de expresar con una atrevida hipérbole la indignación contra su viña ingrata: «l'oriental est irascible...; en Orient la colère ne connaît point de limites à l'hyperbole: celle du vigneron va jusqu'à donner des ordres aux nuages...» (op. cit., p. 70).

por simples indicios, sino que exigían la luz meridiana. Ciertamente la viña en cuestión es símbolo de un ser responsable, pues se le intenta un juicio en regla, con testigos; su dueño presenta sus cargos contra ella, quejándose amargamente de su ingratitud, y le denuncia sus castigos. Todo esto y la metáfora «viña = pueblo de Israel», que les debía ser familiar, era más que suficiente para hacerles comprender que eran ellos los aludidos.

C) Declaración del profeta (v. 7)

Mas para que no quede sombra de duda lo declara el profeta sin ambages, diciendo:

«Pues bien; la viña del Señor de los ejércitos
es la casa de Israel:
y el pueblo de Judá
es el plantío de sus delicias.
Y esperó equidad,
mas he aquí... efusión de sangre;
y justicia (esperó),
mas he aquí... griterío.»

Las uvas que Dios esperaba de su pueblo eran «el derecho y la justicia», y los agrazones que éste le dio fueron «la violencia y la opresión».

El profeta que, después de proponer el tema parabólico en los *vv. 1ᵇ.2*, había cedido la palabra al amado para juzgar a su viña y condenarla (*vv. 3-6*), vuelve ahora a tomarla para declarar el sentido de la parábola y la lección que con ella ha querido enseñar. Esta conclusión (*v. 7*) confirma ante todo lo que dijimos en su lugar, que «el amado» a quien Isaías dedica su canto (*v. 1ª*) y que tenía una viña (*v. 1ᵇ*) no es un hombre, un amigo cualquiera del profeta (así J. Steinmann), sino Dios, «el Señor de los ejércitos». El está desde un principio en su mente, aunque velado bajo el ropaje de un amigo, como lo aconsejaba la economía de la parábola: a El, a honor y gloria de sus perfecciones, de su bondad y de su justicia para con su pueblo (su viña), dedica el Cántico.

La mención distinta de *Israel y Judá* se debe más al paralelismo que a la intención de notar los dos reinos de Samaría y Jerusalén, y quiere con ello decir que todo el pueblo, el pueblo escogido como tal, es la viña del Señor. Con todo, no hay que olvidar que Isaías ejerció su ministerio en Judá y que estos discursos de su primera predicación, de los que forma parte el Cántico de la viña, llevan la inscripción: «Visión... de Isaías... sobre (o, contra, LXX) Judá y Jerusalén» *(1, 1; 2, 1)*; y que mientras a Israel llama simplemente «la viña de *Yahweh-Ṣᵉba'ôt*», a Judá la califica afectuosamente de «plantío de sus

delicias»: todo lo cual indica que en el pensamiento del Profeta, dentro de la aplicación de la parábola a todo el pueblo en general, está presente sobre todo la porción escogida de Judá. Con Judá, en efecto, extremó Dios las pruebas de su amor, haciendo a uno de esa tribu, a David, la promesa del trono eterno y estableciendo en ella el único lugar legítimo del culto.

Ciertos rasgos de la parábola de la viña en Isaías parecen tener de mira especialmente a Judá: la torre edificada en medio de ella y el lagar excavado en su suelo (*v. 2*) se interpretan ya en el *Targum*, y luego por los SS. Padres (Basil., Cyrill., Hieron.) y expositores ortodoxos, antiguos y modernos, como imagen del Templo de Jerusalén, atalaya de la religión, y como símbolo del altar de los holocaustos, enrojecido por el vino de las libaciones y la sangre de las víctimas [58].

Al expresar el fruto esperado por Dios y el dado por el pueblo, emplea el texto hebreo una doble paronomasia, voces de sonido parecido, diferentes sólo en una letra, y de sentido contrario: recurso oratorio y literario muy eficaz para grabar indeleblemente en los oyentes o lectores la idea que se quiere expresar. El primer binomio es *mišpāṭ* (iudicium) y *miśpāḥ* (LXX ἀνομία, Vg iniquitas); el segundo es *ṣᵉdāqāh* (iustitia) y *ṣᵉᶜāqāh* (Vg clamor). Ese juego de palabras es difícil conservarlo en una traducción fiel: los LXX y las versiones latinas han renunciado a ello, y aunque casi todas las traducciones o comentarios en lenguas modernas se esfuerzan por conservarlo [59], es preferible renunciar al empeño en aras de la fidelidad y exactitud de la versión, que debe mirar más a la sustancia del pensamiento del autor que a la materialidad de la expresión [60].

Dios esperaba de su pueblo *mišpāṭ* = juicio, una conducta conforme al derecho y a la Ley, sobre todo en el trato del pobre, en la defensa de los desvalidos; mas se encuentra con *miśpāḥ*, «sangre vertida». Este término, que sólo aquí ocurre y que el profeta ha preferido por razón de la asonancia con *mišpāṭ*, es de significación incierta, si bien la mayor parte lo entiende como «efusión de sangre» [61]; J. KNA-

---

[58] Estos detalles con ese sentido o aplicación son reprobados como abusivos y erróneos por *B. GRAY y J. STEINMANN (op. cit.).

[59] He aquí algunos ejemplos en varias lenguas: a) latín, KNAB-ZORELL proponen «patrocinium, -latrocinium; iustitia, -maestitia». b) ital., A. PENNA, «diritto, -delitto; giustizia, -nequizia». c) francés, A. CONDAMIN, «Il a compté sur un peuple *innocent*, -et le voici couvert *de sang;* -sur la justice (il a compté) pour sa *recolte*, -et voici la *révolte*». d) alemán, *B. DUHM, «gut Regiment, -Blutregiment; Rechtsprechung, -Rechtsbrechung».

[60] F. FELDMANN, que hace suya en este lugar la versión de *B. DUHM, confiesa su propia insatisfacción, diciendo: Es ist wohl eine «treffliche, wenn auch nicht wort- und sinngetreue Wiedergabe» (op. cit., p. 57).

[61] Se hace derivar del árabe *safaḥa* = effudit (sanguinem, lacrimas). El verbo *šāfaḥ* hebreo, que ocurre en *piᶜel* (*šippaḥ*) en Is 3, 17, se traduce por los LXX ταπεινώσει (humiliabit), y por la Vg «decalvabit»: F. ZORELL (*Le-*

BENBAUER lo entiende de «llanto, efusión de lágrimas». En vez de hacer «juicio» (*mišpāṭ*) y de practicar la equidad, reconociendo, respetando y haciendo valer el derecho del pobre, se le oprime hasta arrancarle lágrimas y derramar su sangre. Este reproche va sobre todo contra los poderosos, los ricos, los príncipes y los encargados de administrar la justicia, que en vez de cuidar la viña la devastan (Is 3, 14).

El segundo binomio «justicia, clamor» (*ṣᵉdāqāh, ṣᵉʿāqāh*), en virtud del paralelismo expresa la misma o parecida idea que el primero. La *ṣᵉdāqāh* puede tomarse como el *mišpāṭ*, en sentido general de «rectitud, bien obrar, cumplimiento del deber, observancia íntegra de la Ley», y en sentido propio de «la virtud de la justicia», que da a cada uno lo suyo. Esperaba Dios de su pueblo un proceder digno, conforme al cuidado puesto por El en su educación, ya con los ejemplos de vida santa de sus padres (los Patriarcas y demás justos), ya con la Ley «santa, justa y buena» [62], libro de vida, lleno de sabiduría que enseña al hombre los caminos de Dios y el modo de agradarle [63]. Mas en vez de «justicia» (*ṣᵉdāqāh*) dio «clamor» (*ṣᵉʿāqāh*), lo cual puede entenderse o de voces descompuestas de rebelión [64], como las del Salmo 2, 1-3, o las de Jer 2, 20, «non serviam» (precisamente en un contexto semejante, en que el pueblo es apostrofado por Dios como viña ingrata y degenerada [Jer 2, 21]); o de ayes y lamentos desesperados de los pobres que gimen bajo la opresión de los poderosos y de los magistrados venales y sin entrañas. El crimen principal que se achaca al pueblo es, pues, la conculcación del derecho y la justicia, tanto respecto de Dios, cuyo odiado dominio se quiere sacudir, como respecto del prójimo desvalido, que en vez de ser tratado por los jefes como Dios manda [65], es por ellos devorado y estrujado [66], hasta hacerle lanzar gritos («clamor») que llegan a los oídos del Señor de los ejércitos [67].

El Profeta, que ha declarado el sentido de la viña (pueblo) y el de sus frutos (pecados), no descubre el de las medidas indignadas que el dueño adopta contra su viña ingrata *(vv. 5.6):* deja al pueblo hacer la

---

xicum heb. et ar. V. T., s. v.) traduce = scabie affecit (Dominus caput mulierum).

[62] Rom 7, 12.

[63] Cfr. Eccli 24, 22-27 (Vg 24, 32-38).

[64] E. NÁCAR-A. COLUNGA traducen aquí el *ṣᵉʿāqāh* «rebeliones», y A. CONDAMIN «révolte».

[65] Is 1, 17 dice Dios: «Discite benefacere, quaerite iudicium, subvenite oppresso, iudicate pupillo, defendite viduam».

[66] Is 3, 14 s.: «... vos depasti estis vineam (mean, vobis commissam), et rapina pauperis in domo vestra. Quare atteritis populum meum et facies pauperum commolitis...»

[67] Jac 5, 4.

aplicación a sí mismo, aplicación obvia, una vez sabido el simbolismo de la viña y el del «amado», su dueño. En las amenazas hechas a la viña, no podía el pueblo menos de ver la amenaza de su abandono y reprobación de parte de Dios. Ya el remitirse a su parecer en el asunto de la viña (*v. 3*) y dirigirse a ellos con aquella pregunta que, mientras justificaba su propia conducta, condenaba la de la viña, «¿qué más debía hacer yo por ella...?» (*v. 4*), hacía presentir su indignación y preparaba la sentencia, que ellos mismos, de ser sinceros, debían haber pronunciado y que con gran confusión se ven forzados a oír de boca del dueño: él retirará a su viña todos los favores y cuidados que generosamente le había prodigado y la abandonará.

Sobre el carácter definitivo o temporal de este abandono nada se dice expresamente, pues el desorrollo de la parábola exigía esa terminación abrupta que dejase en los oyentes la impresión efectista de terror, por si despertaba en ellos sentimientos de penitencia. El solo hecho de omitir en la declaración de la parábola (*v. 7*) el significado de los diversos castigos amenazados a la viña en los *vv. 5.6*, invita al lector a corregir la impresión que de pronto ha recibido sobre el carácter definitivo del abandono y a pensar que los castigos denunciados a la viña material han de entenderse de un modo congruo en su aplicación al pueblo, ser responsable, capaz de penitencia. Toda la economía (divina) de la salvación procede del amor de Dios al hombre, amor que nunca se desmiente, y, aun cuando castiga al pecador, busca su bien y no quiere su muerte, sino que se convierta y viva [68]; y mientras viva, no pone límites a su misericordia para recibirlo en su gracia. Los hechos posteriores de la historia del pueblo confirman el carácter condicionado y temporal de las amenazas hechas a la viña. Colmada la medida de sus crímenes, la viña fue abandonada y entregada a merced de sus enemigos, que la devastaron y la arrancaron de su suelo, llevándola cautiva a otras tierras. Mas el castigo ejemplar, que era medicinal, produjo el efecto apetecido de la penitencia, y expiada la culpa, Dios tomó de nuevo a su viña, y como en otro tiempo la había trasplantado de Egipto [69], la replantó en el fértil collado de su Tierra santa, donde por siglos había estado. Más tarde, nuevas ingratitudes le habían de acarrear mayores castigos: si los precedentes los había merecido por el desprecio y mal tratamiento de los siervos, los profetas, mandados por Dios al cultivo de su viña, había de llegar un día en que rechazasen el don supremo del amor de Dios, su propio Hijo, dándole muerte [70]. El castigo será proporcionado a la culpa, más universal y más duradero: salvo un pequeño

---

[68] Ez 18, 23; 33, 11.

[69] Ps 79 (80), 9.

[70] Mt 21, 33 ss.; parall.

«resto», el pueblo como tal será reprobado. Mas ni aun entonces la reprobación será tan total y definitiva que no sea iluminada por un rayo de esperanza. Es «el misterio» que San Pablo nos revela: el pueblo judío que durante siglos ha permanecido obstinadamente incrédulo, al fin de los tiempos se convertirá [71], reconocerá en Jesús de Nazaret al Mesías, al Hijo que el dueño de la viña les había enviado y al que ellos repudiaron dándole muerte, y se entregarán a El y le recibirán con las aclamaciones de júbilo por El predichas: «Hosanna, bendito el que viene en el nombre del Señor» [72].

Por tanto las amenazas de abandono hechas a la viña (Is 5, 5-6) se han de entender en conformidad con la economía observada por Dios habitualmente en su trato con los pecadores, que de vasos de ira, merecedores de la justicia divina, pueden cambiarse en vasos de misericordia por la penitencia. Las amenazas quedan, pues, condicionadas a la actitud del hombre en frente a ellas: se cumplirán o se retractarán según él quiera; Dios, por su parte, está siempre dispuesto a retractarlas.

P. Teófilo de Orbiso, O. F. M. Cap.

---

[71] Rom 11, 25 ss.
[72] Mt 23, 37-39; Lc 13, 34 s.

La ceguera espiritual del pueblo en Is 6, 9-10 en relación con la acción de Dios

La misión que recibe Isaías, cuando Dios le llama para profeta de su pueblo, plantea, como es sabido, una dificultad extrema. Dios envía a su profeta para que ciegue con su predicación al pueblo y éste no pueda convertirse. Aparece Dios, en lo que suena el texto, pretendiendo directamente la ceguera y la no conversión de su pueblo, lo que choca manifiestamente con la divina bondad.

Para ver cuál puede ser la solución más aceptable de este texto difícil, es conveniente empezar por poner el texto hebreo y las traducciones más antiguas.

I.—Texto hebreo y traducciones

Ponemos la traducción castellana totalmente literal.

a) *El texto hebreo:* 9. *Y dijo* (Yahvé): *Ve y hablarás a este pueblo:*

Oir, oíd y no entendáis.
Ver, ved y no conozcáis.

(Aunque la orden se refiere al futuro, se puede tener en cuenta la dureza del corazón del pueblo, que ha sido ya un hecho en el pasado).

10. *Haz grueso el corazón de este pueblo. Haz sus orejas duras. Tapa sus ojos —no sea que vea con sus ojos y con sus orejas escuche y su corazón entienda y se convierta y le venga la salud.*

(Viene a decir al profeta que haga obtusos todos los sentidos del pueblo).

A primera vista, como dijimos antes, Dios parece pretender la obcecación del pueblo, y no solamente la obcecación, sino también la no conversión. La partícula «Pen» (*no sea que*) indica una cosa temible que se quiere evitar.

b) *La Vulgata* lo traduce bien. Solamente pone en primera persona el último verbo («*et sanem eum*»), cuando el original está en *tercera*, aunque con significación pasiva. «*Y le venga a él la salud*». El sentido es el mismo.

c) *Los LXX* no hacen a Dios causa de la ceguera. Sólo le hacen predecir o describir la ceguera de los judíos. Ponen futuros en vez de imperativos, con lo que se indica más bien el *efecto* que la *intención*.

9. *Vete y di a este pueblo: Con audición oiréis y no entenderéis y mirando miraréis y no veréis.*
10. *Se ha endurecido el corazón de este pueblo, y con sus oídos han oído pesadamente y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos y no oir con sus oídos y no entender con su corazón y no convertirse y que los sane.*

d) *El Targum* suaviza un poco.

9. *Vete y di a este pueblo, que oyendo oyen y no entienden y viendo ven y no saben.*
10. *Entorpece el corazón de este pueblo y endurece sus oídos y cierra sus ojos, no sea que vean con sus ojos y con sus oídos oigan y con sus corazones entiendan, se conviertan y se les perdone* (*weystebek*).

Se diferencia del *texto hebreo* y de los *LXX*, en que éstos usan la segunda persona en estilo directo; *el Targum*, en cambio, la tercera. El v. 9 aparece un poco suavizado, y en el v. 10, en vez del verbo «sanar», se encuentra el verbo «perdonar» [1].

e) *Los Rabinos* interpretaban el texto de Is 6, 10b no como una amenaza de endurecimiento, sino como una promesa [2].

II.—Interpretaciones diversas

a) *Ceguera penal.*—1. Algunos lo interpretan sin atenuaciones, entendiendo que se trata de *ceguera penal*, en castigo de obstinaciones precedentes.

«La misericordia de Dios tiene un límite en la justicia de Dios. Cuando el hombre pecador, o también un pueblo pecador, presta a las exigencias religioso-morales de Dios una buena voluntad, puede muy bien ser que, por el anuncio de estas exigencias, se siga una conversión. Pero, si a pesar de las frecuentes advertencias, no se sigue ningún cambio, entonces más predicación aumenta la resistencia y el endurecimiento, que ya es el comienzo de la sentencia punitiva divina... Este

---

[1] Las citas del Evangelio están tomadas, en el relato de *Mateo*, de los LXX; en el relato de *Marcos*, del *Targum* (lo que tiene todas las garantías de historicidad).

[2] Cf. Strack-Billerbeck, I, 662 ss.

endurecimiento es ya un castigo, y un justo castigo por su conducta de repulsa tenida hasta ahora para con las advertencias de Isaías, y por eso recibe el profeta el mandato formal de llevar a término, mediante su predicación, el endurecimiento total... Ya nunca encontrará salvación, pues ya no la merece, sino que ha incurrido en la sentencia» [3].

2. No hay duda de que el texto induce a tal interpretación, pero se hace duro admitirla. El profeta es enviado a llamar al pueblo a conversión. Eso es lo que pretende Dios. De aquí que otras interpretaciones, como ya algunas versiones, por ejemplo los *LXX*, vayan marcadamente en un sentido de mitigación.

b) *La predicción equivalente al hecho.*—1. Sánchez [4] sigue una interpretación, que él da por común entre los autores del tiempo.

La explicación estaría en que, según un modo de expresión frecuente en los profetas, se da como realizado por los profetas el hecho que predicen como futuro.

Sánchez cita *algunos ejemplos*, que se pueden ampliar.

En el Lev 13, 11.20, cuando se habla de proferir el juicio sobre la existencia de la lepra, se dice que «*le contaminará* (al leproso) *el sacerdote*» [5]. Lo que es una mera pronunciación de palabras se da como una realización de lo que las palabras significan.

En Isaías cap. 43, 28, «*Contaminé a los príncipes*», *es decir*, «*los declaré contaminantes, y los traté como si estuvieran contaminados*».

Dios dice a Jeremías (1, 9-10): «*He aquí que puse mis palabras en tu boca. He aquí que te he constituido hoy sobre las gentes, y sobre los reinos, para que arranques y destruyas, para que extermines y arrases y para que edifiques y plantes*». Jeremías no iba por mandato de Dios a arrancar y destruir en persona y a edificar y plantar, sino que iba a anunciar con su palabra indefectible, como de profeta, destrucción de reinos e implantación de otros, como el futuro reino mesiánico.

La palabra puede ser en acción. La acción no solamente representa lo que anuncia, lo produce en cierta manera.

Jeremías coloca un yugo sobre sus espaldas para significar el yugo que va a ser impuesto a Jerusalén; pero los falsos profetas se apoderan de este yugo y le rompen, pensando así vaciar a la profecía de sus efectos (Jer 27-28).

Hay, pues, en la mentalidad semítica, sobre todo tratándose de la palabra profética, una especie de equivalencia entre la palabra y el hecho. De la palabra se pasa al hecho [6].

---

[3] Cf. J. FISCHER, *Das Buch Isaias* (Bonner Bibel) 1937, p. 63.

[4] G. SÁNCHEZ, *In Isaiam Prophetam Commentarii* (1615).

[5] El hebreo dice «timme'o» (Forma *piel*). Los LXX «miainei». La Vulgata: *contaminabit*. Las versiones modernas suelen traducir: «*Le declarará impuro*».

[6] Puede consultarse sobre este punto, por ejemplo, THORLEIF BOMAN, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (1954), p. 45 ss.

En nuestro caso se dice que Isaías cegará el corazón del pueblo por el hecho de predecir que se cegaría.

2. Esta interpretación explica satisfactoriamente algunos pasajes de los profetas, por ejemplo, Jer 1, 9-10: «*He aquí que puse mis palabras en tu boca: He aquí que te he constituído hoy sobre las gentes y sobre los reinos, para que arranques y destruyas... y para que edifiques y plantes*».

Pero, sin violencia, no puede adaptarse a nuestro texto de Isaías, donde no se trata de predicción, sino de simple predicación. La predicación del profeta (por orden de Dios) está en una determinada relación con la ceguera del pueblo.

Además, hay otros muchos casos en la Escritura, fuera de los profetas, donde Dios aparece, por lo menos a primera vista, como autor directo de un estado espiritual de endurecimiento o de pecado.

Para citar algunos ejemplos, tales son los textos donde se dice que «Dios endurecerá el corazón de Faraón» (Ex 4, 21; 10, 20.27), que Dios hizo pecar a David cuando lo del censo (2 Sam 24, 1), que decretó que el corazón de los cananeos se endureciese para castigarles después (Jos 11, 20), etc. En el mismo Isaías se dice (29, 10) que Dios dio al pueblo «un espíritu de letargia».

Todos estos casos no parece puedan solucionarse a base de una predicción tan eficaz que se la exprese equivalentemente como causativa.

Por esto otros recurren a otra explicación.

c) *Falta de distinción en el pensamiento semítico entre categorías de causas.*

1. Retenido el texto hebreo muchos mitigan el significado sobre una doble base. Por una parte, la forma gramatical *hifil*, empleada aquí, puede significar una mera *ocasión* o *permisión*. Por otra parte, faltaba entre los hebreos la clara distinción de categorías de causas diversas, y así se atribuía a Dios lo que dependía de él en alguna manera, lo que él podía impedir y de hecho no lo impedía.

Así, pues, se podría traducir:

«*Se ocasión de que este pueblo se ciegue, ya que ellos no recibirán tu predicación, no porque yo así lo quiera, sino porque así será de hecho por su culpa*».

Condamín se expresa así:

«La predicación de Isaías, vistas las malas disposiciones de sus oyentes, será *la ocasión* de su endurecimiento. Hay que contar con la concepción semítica que considera poco las causas segundas y refiere muy fácilmente todos los acontecimientos a Dios, causa primera y principal. Esta concepción está bien apoyada por la lengua que distingue mal las diversas especies de causalidad; lo que Dios *permite*, cuando lo prevé y podría impedirlo, se considera que él lo hace: *en-*

durece el corazón de Faraón, etc. Mantener en todos los sitios el sentido intencional estricto de ciertas locuciones (*lema'an* o *pen*), explicando que siendo el bien, obtenido del mal más adelante, el mal entra así en el plan providencial y puede ser, en cierta manera, objeto de la *intención* divina (Knabenbauer 140-1) es atribuir, parece, a los semitas de los tiempos antiguos una metafísica demasiado sabia» [7].

2. En apoyo de esta interpretación se pueden invocar *varias razones.*

Si a Dios se le atribuye en unos textos el endurecimiento o algún estado similar pecaminoso, en otros textos referentes al mismo caso no aparece Dios como el autor, sino otras causas.

1.° *En el caso de Faraón,* muchos textos, en concreto los pertenecientes al *Yahvista,* no presentan a Dios, sino al mismo Faraón como el responsable del endurecimiento (Ex 8, 11 [Vg 8, 15]; 8, 28 [Vg 8, 32]; 9, 7; 9, 34) [8]. Hay, por lo tanto, fluctuación.

En este mismo caso del Faraón, el redactor insinúa una solución que aleja de Dios la responsabilidad directa del endurecimiento. Las tres primeras narraciones se concluyen con la frase «*se endureció el corazón de Faraón*», «*según la palabra del Señor*» (cf. 7, 13.22; 8, 15).

El caso de Dios, previendo la dureza y prediciéndola, entra en la misma categoría de los profetas, que predecían catástrofes y eran presentados como causadores de esas catástrofes, según vimos en los ejemplos anteriormente citados.

2.° *En el caso del pecado de David* cuando hizo el censo aparece Dios en el libro de Samuel (2 Sam 24, 1) como el responsable directo, pero no así en otro Libro Sagrado, que relata el mismo hecho. En el libro de las *Crónicas* (I Chron 2, 1) no es Dios el responsable directo del pecado de David, sino *Satán,* análogamente a como en el *Prólogo de Job* es Satán y no Dios el autor de las calamidades que sufre el varón de Hus.

3.° *Respecto a la ceguera del pueblo,* a la que se refiere Isaías, tenemos también en los profetas diversa presentación. *Oseas* presenta al pueblo mismo como responsable de la infidelidad (Os 4, 12; 5, 4).

Es especialmente interesante el texto de *Jeremías,* en que parece aludir al pasaje de *Isaías* (6, 9-10), pero sin poner a Dios en relación causal con el endurecimiento. Reconoce el hecho del endurecimiento, pero no lo atribuye a la actividad del profeta, que sería en último término atribuido a la voluntad de Yahvé. El texto de Jeremías dice

---

[7] A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaie* (1905), p. 46.

[8] El *Elohista* fluctúa: Ex. 9, 35 designa endurecimiento por sí mismo: 10, 20 y 10, 27 por Dios. El *Priestercodex* presenta generalmente el endurecimiento por parte de Dios. Cf. F. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung* (1955), p. 18 ss.

simplemente: «*Oye, pueblo necio, que no tienes corazón; que teniendo ojos no veis, y oídos, no oís*» (Jer 5, 21).

En un *Salmo* (81, 13) se expresa con terminología moderna la intervención de Dios en el endurecimiento del pueblo. «*Yahvé ha dejado* («sillah») *a los israelitas en su pervicacia*».

De estas diversas presentaciones por los autores bíblicos del pecado de Israel, se deduce que todos ellos son aspectos diversos, que no agotan, cada uno de por sí, lo que hay de real en el hecho. El pueblo se endurece, pero también Dios le endurece, en el sentido que permite que se endurezca y que le deja en su endurecimiento; y que todo está bajo el dominio absoluto de Dios.

Conciliar ambos hechos no era de los autores bíblicos, a quienes faltaban modos de expresión, y lo decían según sus posibilidades, sino de la Teología posterior, que tenía a su disposición una mayor riqueza de conceptos filosóficos elaborados.

Se puede objetar que la partícula «*pen*» sigue en pie y que designa algo temido, que se quiere evitar, en este caso la conversión del pueblo. Pero se puede responder que ese aspecto va implicado, al presentar a Dios como autor directo de la ceguera. Esa presentación lleva consigo que aparezcan como intenciones todas las consecuencias de la ceguera. Cuando, en realidad, lo que aparentemente es ceguera causada directamente por Dios, pasa a ser ceguera nada más que permitida, toda la cadena de consecuencias ya no son necesariamente intenciones, sino que pueden quedar rebajadas al plano de la mera permisión.

III.—Interpretación más en particular del texto de Isaías

Aunque la interpretación propuesta precedentemente puede ser ya satisfactoria, cabe, en el caso de Isaías, matizar un poco más.

Hay que plantear aquí una cuestión, necesaria para la recta inteligencia del texto.

Cuando Isaías, o algún discípulo, puso por escrito este episodio, ¿reflejó literalmente lo acontecido, o interpretó a la luz de lo que sucedió después, el sentido de la misión que Dios le confiara al principio de su vida pública?

Una *cuestión análoga* se plantea respecto de un incidente de la vida del profeta Oseas. Tal como suena el texto del capítulo 1.°, Oseas recibe el mandato por parte de Dios de tomar como esposa una meretriz, de la que ha de tener hijos adulterinos. Es decir, la meretriz seguirá, después del matrimonio con el profeta, su vida anterior, que ahora será de adulterio. Los hijos nacidos del adulterio, jurídicamente serán del profeta. Eso quiere decir la frase «*y ten de ella hijos de adulterio*». En este hecho de su propia vida encuentra el profeta un símbolo de lo que sucede entre Dios y el pueblo. La alianza la tras-

porta a alegoría matrimonial, y la infidelidad a adulterio. Los israelitas son hijos adulterinos.

Pero se pregunta: ¿recibió el profeta realmente ese mandato de tomar como esposa una meretriz? No es necesario entenderlo a la letra. Prescindiendo de otras interpretaciones, una muy aceptable lo entiende así:

No hace falta suponer que el profeta desposó a una mujer conocida ya como meretriz. Los términos de la narración pueden simplemente significar que, cuando el profeta interpretó su propia vida proféticamente a la luz de los acontecimientos posteriores, lo que sucedió muy naturalmente, aunque bajo la Providencia, se lo atribuye a Dios.

Aquel hecho en la vida personal del profeta había de tener repercusiones en el cumplimiento de su misión, y en la profundización del conocimiento de las relaciones entre Dios y el pueblo por medio de la alianza, que por primera vez había de ser designada bajo alegoría matrimonial. Al ser llamado a profeta por una voluntad expresa de Dios, el profeta entiende que todo lo suyo está bajo esta voluntad expresa de Dios y todo se orienta al profetismo. Por eso pone su matrimonio infeliz, a la luz de la repercusión que tuvo en su vida de profeta, como respondiendo a una voluntad especial de Dios, que expresa después por un mandato [9].

En el caso de Isaías, si se puso por escrito el relato de su vocación, como es lo más probable, cuando su misión de hecho aparecía *ya como un fracaso,* pudo interpretar la misión que le dio Dios, a la luz de lo que sucedió, como una *misión de ceguera.* Dios le mandaba predicar para iluminar al pueblo y que se siguiera la conversión; pero como Dios, por sus secretos designios, iba a *permitir* que el pueblo siguiera en su ceguera, de hecho le enviaba a cegar al pueblo. Es lo que vio el escritor cuando narraba los hechos en retrospectiva.

El estilo, por otra parte hiriente y sin matices, es muy propio del énfasis semítico.

José Alonso Díaz, S. J.

Universidad Pontificia.
Comillas (Santander).

[9] Una disquisición parecida se podría hacer a propósito de otros pasajes proféticos, v. gr. Ez 24, 15 y ss.; Jer 32, 7.

El valor de *laken* (Vg "propter") en Is 7,14

Contribucion al estudio del Emmanuel

Entre los exegetas que se ocupan del vaticinio isayano de la *'almā* [1], no hay quien dude de que a la partícula *laken* del v. 14 corresponde un papel importante, bien que no todos se lo concedan decisivo.

---

[1] La bibliografía sobre el tema es inabarcable. Hasta 1951, quien con mayor amplitud la ha recogido es J. COPPENS, *La prophétie de la alma, Is VII, 14-17:* EphTheolLov 28 (1952) 648-678. Más tarde dicho autor en su monografía *La prophétie de l'Emmanuel*, en *L'attente du Messie*, Tournai 1954, 39-50, apenas añadió ningún otro trabajo que no hubiera citado antes. A su elenco puede añadirse R. P. Y. SCOTT, *The Literary Structure of Isaiah's Oracles* (Studies in the OT Prophecy... to Professor Th. Robinson) New York 1950, 175-186. Desde la fecha en que cerró COPPENS su elenco pueden consultarse: E. HAMMERSHAIMB, *The Emmanuel Sign:* StudTheol 3 (1951) 124-142; A. G. HEBERT, S. S. M., *La Vierge Marie, Fille de Sion:* La Vie Spir 1951, 127-139; J. HEMPEL: ZAW 63 (1951) 121; R. TOURNAY: RevBib 58 (1951) 141; J. LINDBLOM, *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?:* StudTheol 6 (1952) 79-114; BRUCE VAWTER, *The ugaritic use of glmt:* CBQ 14 (1952) 319-322; H. HAAG, *Emmanuel:* Bibellexikon, Zürich 1952-1953; R. LAURENTIN, *Court Traité de Théologie mariale*, Paris 1953, 19; N. PALMARINI, *Emmanuelis prophetia et bellum syro-ephraimiticum:* VerbDom 31 (1953) 322-334; P. TERNANT, *La Θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture:* Bibl 34 (1953) 477s; S. BONANO, *Ecce Virgo concipiet et pariet filium. Is 7, 14-17:* EphMar 4 (1954) 89-115; M. PEINADOR, *La profecía de la 'alma, Is 7, 14:* EphMar 4 (1954) 117-125; J. STAMM, *Die Immanuel-Weissagung. Ein Gespräch mit E. Hammershaimb:* VetTest 4 (1954) 20-23; W. VISCHER, *La prophétie de l'Emmanuel et la fête royal:* Etudes de Théologie religieuse 29 (1954) 55-97 (esta obra no nos ha sido accesible); B. LE FROIS, *The divine maternity in Sacred Scripture:* MarianStudies 6 (1955) 106-107; G. W. BUCHANAN, *The OT meaning of the knowledge of good and evil:* JBL 75 (1956) 114-120; H. CAZELLES, *Emmanuel:* Catholicisme IV, Paris 1956, 55-56; G. FOHRER, *Zu Jes 7, 14 im Zusammenhang von Is 7, 10-22:* ZAW 68 (1956) 54-56; J. STAMM, *Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem:* ZAW 68 (1956) 46-53; J. COOPENS, *Une interprétation originale du fils de l'Almah.* Miscellanées blibliques. XXVII:

El objeto del presente estudio no es abordar en su plenitud el grave problema del Emmanuel. Mucho menos resolverlo. Un punto solamente de ese problema ocupará nuestra atención.

Si la partícula *laken* del v. 14 tiene un sentido estrictamente causal, e inmediatamente se refiere como razón sólo a la conducta del rey, expresada en el v. 12 y comentada con indignación por el profeta en el v. 13, entonces es difícil ver que el signo, que Dios mismo va a dar espontáneamente en el v. 14, permanezca en la misma dirección favorable y manifiestamente sobrenatural del signo ofrecido en el v. 11. En ese caso la partícula *laken* inevitablemente vendría a dar al v. 14 el sentido siguiente: por esto, es decir, por haber rechazado tu casa real-davídica (v. 12 *bet dawid*), en ti representada legítimamente por derecho de sucesión, la señal ofrecida por Dios para darle seguridad de su lealtad en mantener las promesas que Dios le hizo por Natán (2 S 7, 12ss), Dios mismo va a dar una señal.

¿Es ése, en efecto, el sentido de «*laken*» en Is 7, 14?

Tres caminos de interpretación

En los tiempos modernos muy pocos son los que le han dado el sentido de *nihilominus*, «aun en estas circunstancias», «no obstante», «sin embargo» [2]. Pero no dejan de ser varios los que, después de

---

EphTheolLov 33 (1957) 509-510; H. Junker, *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas:* VetTest. Suppl. IV, Leiden 1957, 181-196; J. Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah VII, 1-IX, 6* (Scripta minora 1957-1958, 4) Lund; Fr. L. Moriarty, *The Emmanuel prophecies:* CBQ 19 (1957) 226-233; L. G. Rignell, *Das Orakel «Maher-salal-Has-bas» Jesaja 8:* StudTheol 10 (1957) 40-52; N. K. Gottwald, *Immanuel as the Prophet's-son:* VetTest 8 (1958) 36-47; L. G. Rignell, *Das Immanuelzeichen:* StudTheol 11 (1958) 99-119; E. Jenni, *Immanuel:* RGG (3.ª ed.) Tübingen 1959, 677-678; H. Junker, *Emmanuel:* LexTheolKi, III, 1959, 847-848; J. J. Stamm: VetTest 9 (1959) 331; H. W. Wolff, *Immanuel. Das Zeichen dem widersprochen wird. Eine Auslegung von Jesaja 7, 1-17* (Biblische Studien 23). Neukirchen Kreis Moers 1959; entre los comentarios más recientes pueden verse V. Herntrich, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1-12.* Göttingen 1950; A. Penna, *Isaia,* Torino 1958; J. Ziegler, *Das Buch Isaias,* Würzburg 1958.

[2] En la ed. 17.ª de Gesenius, *Hebr. u. aram. Handw. zum AT.* hecha por Fr. Buhl, Leipzig 1921, se dice hablando en general de *laken:* en algunos pasajes parece que tiene sentido adversativo: («*aun en estas circunstancias*», '*no obstante*'), vg. Jer 10,24, Os 2, 16 (pero cf. Marti) Sof 3, 8 y tal vez Is 30, 18; 51, 21. A estas citas sigue una referencia a Sal 42, 7 donde '*al-ken* tiene, según Ges.-Buhl, sentido igualmente adversativo, y a Casanowicz en Journal of American Oriental Society 30, 343ss, el cual ve en los pasajes citados un sentido enfático del *lamed* «*por cierto*», «*ciertamente*», «*sí*», como en otros pasajes vg. Jer 5, 2 traduce «*en verdad*» o en 1 S 28, 2 «*¡bien!*».

REINKE [3], se deciden en nuestros mismos días por ese sentido. E. HAMMERSHAIMB [4] y L. G. RIGNELL [5] lo mantienen decididamente. J. LINDBLOM parece que piensa igualmente [6].

Igualmente HAUPT en Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 64, 713s y 65, 565. También F. ZORELL en su *Lexicom hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Romae 1940ss dice s. v. *ken* c) *laken* y)... *vel sic, tamen, nihilominus*, remitiéndose a E. KÖNIG en su *Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache*, Leipzig 1897, § 373 p. y a la partícula árabe *laken* y citando Is 30, 18; 51, 21; Jer 5, 2; 16, 14; 30, 16; Sal 73, 10 *et alibi*, pero sin citar en este sentido a Is 7,14, sino citando a éste en un apartado anterior donde el sentido dado a *laken* es, en las respuestas, «*por lo que hace a lo que has dicho*», Gn 4, 15; 30, 15; Jue 8, 7; 11, 8; 1 S 28, 2. En cambio, el Léxico inglés-hebreo de BROWN, DRIVER, BRIGGS no menciona el sentido de «*nihilominus*». Tampoco L. KÖHLER en su *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1953. Admite, en cambio, el sentido *nihilominus* E. KÖNIG en su *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. 4.5), Leipzig 1931, el cual explica este sentido como reflejo negativo del sentido conclusivo (ya, igualmente, había dado esta explicación en su *Historisch-Comparative Syntax* citada más arriba § 373 p), pero sin aplicarlo a Is 7, 14. Como se ve, los Lexicógrafos de nuestros tiempos, aun los que en otros pasajes admiten el sentido concesivo *nihilominus*, no lo aplican a Is 7, 14. Los gramáticos difieren, pues, mientras GESENIUS-KAUTZSCH y JOÜON no mencionan a *laken* entre las partículas concesivas (§ 160 y § 171, respectivamente), KÖNIG la admite como tal (cf. supra § 373 p).

[3] Ap. J. KNABENBAUER, *Comm. in Isaiam Proph.*, Parisiis 1887.

[4] E. HAMMERSHAIMB, *The Immanuel Sign:* StudTheol 3, 1 (1949 ed. 1950) 134s: «Ni la diferencia entre 'Yahvé tu Dios' en el v. 11 y 'mi Dios' en las palabras del profeta en v. 13 (que puede no ser sino una variación estilística), ni el tono de irritación que indubitablemente encuentra en v. 13 («¿es poco que queráis fastidiar a hombres, sino que querréis fastidiar tam bién a mi Dios?») justifican la suposición de que ahora, por fin, la paciencia del profeta ha llegado a su término, y de que por eso (*laken* v. 14) va a pronunciarse el juicio. Es verdad que la palabra «*por esto*» (*laken*) anuncia muy frecuentemente el juicio en los discursos de los profetas después de la reprensión antecedente (Is 1, 24; 5, 13.14). pero de ningún modo es ese el caso siempre, como se ve claro en Jer 16, 14s, donde dicha palabra introduce una promesa («*por esto*, he aquí que vienen días, dice el Señor, en que no se dirá más 'vive el Señor que sacó a los israelitas de la tierra de Egipto', sino 'vive el Señor que trajo a los israelitas de la tierra del Norte'). La transición del v. 13 al v. 14 puede expresarse con la máxima aproximación posible así: 'ya es bastante ofensivo que no sólo nos ofendas ahora a los profetas con tu contumacia, sino también a Yahvé mismo; sin embargo, puesto que no quieres pedir una señal, a pesar de haberla ofrecido Yahvé, él mismo te la dará'. Las palabras que siguen tienen, pues, que ser entendidas como un último y final intento de parte de Yahvé de superar la duda y el temor del rey».

[5] L. G. RIGNELL, *Das Immanuelszeichen:* StudTheol 11 (1957 ed. 1958) 99-119; p. 109 traduce el *laken* por *trotz allem.*

[6] J. LINDBLOM, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah*... Este trabajo lo conocemos solamente por la recensión de J. J. STAMM (Vet Test 9 [1959] 331-333, espec. p. 332) y parece que LINDBLOM entiende a *laken* en sentido no explicativo-causal de una conminación subsiguiente. Ya antes había escrito con firmeza: «*laken* señala muy frecuentemente, sin sentido causal.

Según estudios que cada vez se amplían con más seguridad, tanto la partícula *lamed* prefijada como la partícula *laken* poseen no raras veces un sentido enfático: «¡sí!, ¡ciertamente!, ¡por cierto!», lo que pudiera hacer pensar en ese sentido para el *laken* de Is 7, 14 [7]. NÖTSCHER cree posible el *lamed* enfático y, desde luego, afirma el sentido «¡ciertamente!» en Gn 4, 15; 30, 15; Jue 8, 7; 1 S 28, 2 [8]. En cambio, lo niega o, al menos, se muestra dudoso para Is 7, 14, así como para Jue 11, 8. Pero el camino está abierto.

Un tercer camino sería el que ya hace años detenidamente recorrió JOHS. PEDERSEN en su conocida obra *Israel. Its Life and Culture* [9]. Estudiando la sicología israelita a partir del concepto de *nepeš*, y acercándose al modo hebreo de pensar con sus características de fuerte implicación volitiva y de captación de una totalidad que determina la dirección y actuación del ser pensante, aborda la sicología del verbo y, con él, de la proposición. Ni el tiempo, dice, ni siquiera la consecución (= sucesión), sino el contexto, o sea el hecho de que la acción se asocia con la acción precedente, es lo que nos da la sicología de la proposición hebrea. Cada proposición forma totalidades al conectarse con otras, concentrándose alrededor de los puntos principales especialmente acentuados. Por eso la lógica hebrea está totalmente dominada por esta formación de totalidades. El israelita no arguye, como nosotros, por un proceso deductivo, fruto de la comparación de dos premisas, que yo recojo en la conclusión, sino que su argumentación consiste en mostrar que una declaración se asocia con otra como formando parte de su totalidad, del contenido de su conjunto o todo.

Este modo de pensar, prosigue PEDERSEN, aparece más aún de manifiesto cuando se estudia el uso de partículas que designan tales contextos. En vano buscaremos una palabra que responda a nuestro latino «*ergo*». En cambio, existen varias partículas que hemos de traducir con «*porque*», «*por esto*», etc. Una de ellas es *laken*. Consiste en dos

---

nuevo comienzo en un discurso profético, con lo cual se especifica enfáticamente una idea del mismo discurso o se la acentúa especialmente». *Der Eckstein in Jes. 28, 16.* Interpretationes ad VT. pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae. Oslo 1955, 123-132. Cf. p. 128 nota 26. Allí mismo dice en el texto: «Por medio de *laken* del v. 14 queda conectado con lo precedente el trozo de 14-20 del c. 28».

[7] El último autor que ha tratado el tema es FR. NÖTSCHER, *Zum emphatischen Lamed:* VetTest 3 (1953) 372-380. En árabe y acádico la cosa es clara. Igualmente en ugarítico, según lo demuestra M. J. DAHOOD, *Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet:* Bibl 33 (1952) 192-194. Cf. en el citado artículo de NÖTSCHER la bibliografía.

[8] NÖTSCHER no se atreve a seguir a V. MAAG, que en *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, 1951, 82 y 111s, mantiene el sentido enfático para Am 3, 11; 4, 12; 5, 11.13.16; 6, 7; 7, 17; no obstante, cree que en esos pasajes el sentido enfático es más probable que el de simple preposición.

[9] Vol. I-II. London-Kopenhagen 1926, 115-117.

elementos: la preposición *la,* que significa conexión, continuidad, y *kēn,* que, propiamente hablando, significa «*sitio para estar de pie*», pero que es usada como partícula demostrativa: «*esto*», «*tales circunstancias*», «*dadas estas circunstancias*». O sea, que lo que va a decirse a continuación se conecta con lo anterior en unidad indisoluble. La continuidad corresponde a lo que nosotros llamaríamos *ilación lógica* o *ilación moral.* Ejemplo de la primera es 1 S 27, 6: «Akis le dio [a David] Ṣiqlag en aquel día; por eso Ṣiqlag pertenece a los reyes de Judá hasta el presente». Ejemplo de la segunda es la frecuente expresión profética con que describen constantemente los pecados del pueblo: «Por eso, dice el Señor: voy a tomar venganza de vosotros» Is 1, 24. Cf. 10, 24; 16, 7; 27, 9; Jer 2, 9; Mi 3, 12, etc.

Los lectores del Antiguo Testamento, inculca PEDERSEN, no pueden darse cuenta de la holgura y ausencia de rigidez con que este «*por eso*» es frecuentemente usado. La razón de ello es que no significa en realidad «*por eso*». No indica una consecuencia, sino una conexión. No se conecta con lo que inmediatamente precede, sino que pertenece a la totalidad, al conjunto entero que ha precedido. Así, p. ej., en Jer 16, 21 *laken* introduce una amenaza contra los israelitas:

«*laken* he aquí que yo les haré experimentar,
esta vez les haré aprender
mi obrar y mi poder.
Sabrán que mi nombre es Yahvé».

Esa amenaza no puede referirse a la proposición inmediatamente anterior, en la que el profeta habla de los pueblos extranjeros y de sus dioses:

«Yahvé ¡mi fuerza y mi fortaleza!
¡refugio mío en el día de la tribulación!
A Ti vendrán los pueblos
desde los fines de la tierra y dirán:
sólo mentira heredaron nuestros padres,
¡vanidad que no sirve para nada!
¿Puede el humano fabricarse dioses?
¡Pero ésos no son dioses!».

Pero la mención de los extranjeros se subordina a la advertencia anterior sobre la apostasía de los israelitas:

«Mis ojos están atentos a todas sus acciones: no puede ocultarse a mi vista ni esconderse a mis miradas su iniquidad. Así que yo les daré el doble por su iniquidad y su pecado, por haber profanado mi tierra con los cadáveres de sus ídolos y haber llenado mi heredad con sus abominaciones»,

y así el castigo de los israelitas pertenece a la totalidad formada de esa manera.

Un caso parecido y por cierto muy elocuente, aduce PEDERSEN en Jer 23, 30. Allí la amenaza introducida por *laken* en el v. 30 contra los falsos profetas tiene que retroceder hasta el v. 25-27 para encontrar el hecho que funda la amenaza.

Como regla general, la mejor traducción de *laken* sería: «*en estas circunstancias*», «*supuestas estas circunstancias*», «*dadas estas circunstancias*».

En cierta ocasión Isaías describe la conducta de unos ebrios y termina diciendo que Yahvé va a ejecutar su juicio sobre ellos. Entonces se vuelve a los habitantes de Jerusalén con una severa lección y comienza su discurso con estas palabras: «*laken*, oid la palabra de Yahvé» (Is 28, 14). Es evidente que lo introducido por *laken* no es una conclusión, sino que únicamente sugiere una conexión entre los ebrios y los demás pecadores con sus destinos.

Cuando Ezequiel amenaza con un terrible juicio y continúa: «*laken* los padres se comerán a sus hijos y los hijos a sus padres» (5, 10), la palabra conectadora *laken* indica claramente que en lo que sigue él quiere elaborar más ampliamente la descripción anteriormente dada: indica lo que va a pasar dadas las presentes circunstancias.

Para dejar aún más claro lo anteriormente expuesto, estudia PEDERSEN otras partículas conectadoras. Una palabra insignificante colocada en la frase que precede, indica que se ha de completar con una sentencia introducida por *laken* (= *por eso*). Así *ya'an, ya'an ašer, kî*. A falta de mejor traducción, podemos igualarlas a «*porque*», «*por la razón de que...*». «Porque despreciáis esta palabra y confiáis en la opresión y en la iniquidad y os afirmáis en ella, por eso esta iniquidad será para vosotros cual brecha pronta a caerse» (Is 30, 12-13). Es evidente que las dos palabras «*porque*» y «*por eso*» apuntan la una a la otra y dependen una de otra mutuamente para formar un todo. La conexión causal, que, dentro de ciertos límites, tenemos razón para señalar en estas frases, no puede mantenerse en el caso de una afirmación como la siguiente: «Porque [*ya'an ašer*] voy a extirpar de ti al justo y al malvado, por eso [*laken*] mi espada saldrá de su vaina contra toda carne desde el Sur al Norte» (Ez 21, 9). En este caso nosotros diríamos: «*ya que*», «*en virtud de que*», «*considerando que*» en la primera frase, y «*dadas estas circunstancias*» en la segunda. Los LXX tradujeron aquí exactamente el *laken* con οὕτως.

En vez de iniciar un paso lógico hacia adelante, esta partícula, de acuerdo con su naturaleza, más bien introduce a veces un contraste. Después que Caín se queja de su sino, pues había de vagar errante sin protección, Yahvé dice: «*laken*, de quienquiera matare a Caín, se tomará venganza siete veces» (Gn 4, 15). La versión griega traduce aquí, y en unos pocos sitios más (Gn 30, 15; Jue 11, 8; 3 R 22, 19),

«*no así*», que en sí no es incorrecto. Pero no hay porqué pensar que *laken* aparece ahí en un nuevo sentido; significa «*correspondientemente a la situación dada*», y se traduciría lo más correctamente por «*dadas estas circunstancias*», ya que, por lo demás, no hay razón para leer *lo ken* (= *no así*) el *laken* masorético de Gn 4,15 [10].

Los tres caminos de interpretación en Is 7, 14

Teniendo presentes estos tres caminos de interpretación de la partícula *laken*, veamos qué pudiera decirse de Is 7, 14.

Cualquiera interpretación que dé al *laken* de Is 7, 14 un sentido propiamente causal y juntamente lo refiera a lo inmediatamente precedente, encontrando en las palabras que siguen a la partícula una conclusión de lo contenido en los vv. 12 y 13 (en v. 12 acción reprobanda de Acaz; en v. 13 indignación profética —respectivamente divina— por la impía conducta del rey), desconoce el verdadero sentido de *laken*.

Es cierto, como dice Hammershaimb, que la palabra *laken* anuncia muy frecuentemente el juicio punitivo en los discursos de los profetas después de una reprensión antecedente [11]. Pero no es menos cierto, añade el mismo autor, que en otros casos no es así, sino que introduce un oráculo de promesas de favor. Hammershaimb aduce sólo un pasaje: Jer 16, 14s [12]. Pero existen no pocos otros.

---

[10] La comparación de *laken* con *'al-ken*, con frecuencia sinónimos, confirma a Pedersen en el sentido puramente conectivo (no formalmente conclusivo) de *laken* (*o c.* p. 117-118). Ambos indican que la proposición siguiente forma una unidad con la precedente. Pero por regla general *'al-ken* introduce sentencias que en sí mismas son un todo completo, unido con lo precedente en un todo nuevo y más amplio. Esta independencia relativa se da raramente en las proposiciones que tienen *laken*, ya que éstas, por su propia naturaleza, llevan más allá de sí mismas, puesto que describen acciones y situaciones no completamente desarrolladas anteriormente, es decir, suplementarias. Por ejemplo: «Y Esaú dijo a Jacob: dame de comer ese potaje colorado, pues estoy desmayado; *por eso* se llamó su nombre Edom» (Gn 25, 30). En estos casos se emplea *'al-ken* y, consiguientemente, esa expresión va conectada con el perfecto generalmente, mientras que *laken* introduce, por regla ordinaria, sentencias con imperfecto o imperativo, posiblemente frases nominales.

[11] Cf. supra nota 4.ª

[12] Generalmente se reconoce que este oráculo, repetido casi literalmente en 23, 7s, ocupa allí un lugar más apto. Cf. W. Rudolph, *Jeremia*, Tübingen 1947; A. Penna, *Geremia*, Torino 1952; A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremias*, Göttingen 1952; Fr. Nötscher, *Das Buch Jeremias* (2.ª ed.), Würzburg 1958. Las razones aducidas por Rudolph contra la autenticidad jeremiana en c. 23 no son suficientes. La diáspora, comenzada tiempo atrás con las deportaciones de los habitantes del reino septentrional y ampliada con las que ejecutó Sennaquerib en sus conquistas de Judá (cf. ANET 287-288), era un horizonte obvio y natural para cualquier profeta de este tiempo.

Aun en aquellos oráculos que se contienen en los libros históricos, vg. Ex 6, 6: «Di, *por tanto* [laken], a los hijos de Israel: yo soy el Señor que os sacará de la sujeción a los trabajos de los egipcios y os libraré de su servidumbre, os rescataré con despliegue de poder y con castigos fuertes». Nu 25, 11s: «Finees... ha apartado mi ira de los israelitas... por eso no he acabado con los israelitas en mi arrebato. Di, *pues* [*laken*]: establezco con él mi alianza de paz». 4 R 22, 19-20: «Puesto que [*ya'an*] tu corazón se ha ablandado y te has humillado ante el Señor al oir lo que he determinado contra este lugar..., *por eso* [*laken*] voy a reunirte con tus padres y se te recogerá en paz en tu sepulcro y no tendrán que contemplar tus ojos todo el daño que voy a inducir contra este lugar». Estos pasajes son oráculos propiamente dichos, aunque contenidos en libros históricos.

Pero es en los proféticos donde nos interesa más ver otros casos semejantes. J. STAMM ha afirmado repetidas veces [13] que *laken* en todo pasaje ciertamente isayano introduce un oráculo conminatorio. Pero (aparte de que no siempre, ni lo más frecuentemente, los pasajes dejan de ser isayanos por la duda suscitada contra ellos por cualquier autor) Is 28, 14.16 nos ofrece dos casos de *laken* abriendo paso a una promesa de salud. Esos dos pasajes son ciertamente isayanos [14]. En Jer 23, 7 *laken* abre una promesa consoladora:

«*laken* van a venir días —oráculo del Señor— y no se dirá más: 'por la vida del Señor' que hizo subir a los israelitas de la tierra de Egipto, sino 'por vida del Señor' que ha sacado y reconducido a la descendencia de la casa de Israel de la tierra del Norte y de todas las tierras a donde los había dispersado, y luego los hará habitar en su tierra».

Igualmente Jer 30, 16; 32, 36; 35, 19; 51, 36. En Ez 11, 17; 12, 23.28; 37, 12; 39, 35 *laken* introduce oráculos de salvación. También Za 1, 16.17 y aun Sal 16, 9, que contiene una profecía radiante de felicidad, usan *laken*.

Así que no se puede decir en modo alguno que *laken* lleve consigo por el uso bíblico, ni siquiera por el uso auténticamente isayano, un sentido de conminación. Es indiferente a una abertura de amenaza o a una de favor.

Pero igualmente inexacto sería ver en *laken* una referencia al solo contexto inmediato de Is 7, 14. Ya lo vimos al exponer PEDERSEN la teoría del verbo hebreo y de la proposición. Ni el tiempo, ni siquiera la consecución (= sucesión), sino el contexto, o sea el hecho de que

---

[13] *Die Immanuel-Weissagung*. Art. cit. pp. 22.31. Igualmente en VetTest 9 (1959) 332, donde juzga a LINDBLOM. Ultimamente H. H. WOLFF, *o. c.* p. 27. Les había precedido R. P. Y. SCOTT, art. cit. p. 181.

[14] Cf. O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen 1956, 369.378s.

la acción se asocia con la acción precedente, es lo que nos da la sicología de la proposición hebrea. Cada proposición forma totalidades al conectarse con otras, concentrándose alrededor de los puntos principales especialmente acentuados. Por eso la lógica hebrea está totalmente dominada por esta formación de totalidades. La argumentación del israelita, a diferencia de la nuestra, consiste en mostrar que una declaración se asocia a otra como formando parte de su totalidad, del contenido de su conjunto o todo. Y precisamente la partícula *laken*, como otras hebreas, tiene su más profundo sentido en ser partícula de contextos. Su mejor versión, ya lo vimos, es: «*dadas estas circunstancias*», «*en conexión con estas circunstancias*». No se expresa una estricta consecución, sino una conexión con lo anterior. Pero, al mismo tiempo, no se conecta con lo que inmediatamente precede, sino que pertenece a la totalidad, al conjunto entero que ha precedido. Más arriba quedó esto demostrado en un caso particular evidente (Jer 16, 21) y se señalaron otros casos semejantes tanto fuera de los libros proféticos en verdaderos oráculos proféticos, como en dichos libros [15].

«Laken» en Is 7, 14

Ahora bien, en el texto de Is 7, 1-13 es imposible no ver todo un contexto compacto [16], al cual indivisiblemente se refiera el *laken* de v. 14 y precisamente concentrando lo que va a seguirse alrededor de los puntos principales especialmente acentuados. Con la lógica hebrea, no con la occidental, es como únicamente podremos captar el valor de este *laken* de v. 14. Y la lógica hebrea está completamente dominada por la formación de totalidades.

---

[15] Más abajo prolongaremos la reflexión sobre la contaminación y paso —la transfusión de sangre— de *laken* «*dadas estas circunstancias*», «*en conexión con estas circunstancias*» y *laken* enfático: «*¡ciertamente!*», «*pues bien*» o «*pues ¡sí!*».

[16] Es enteramente indiferente para nuestro objeto determinar si en 7, 10 comienza una nueva escena o si continúa la anterior en un segundo tiempo. A nosotros nos parece más probable que con 7, 10 entramos solamente en un segundo tiempo de la *única* escena comenzada en 7, 3. Es de notar que el primer tiempo no se nos pone a la vista como sucediendo, sino que se da por sucediendo o, mejor, sucedido, ya que a la orden de Dios es evidente que se sigue su ejecución por el profeta. Esta es una primera razón por la que creemos que «y de nuevo habló el Señor a Acaz así...» no implica un cambio de escena. Aparte de que no hay un solo indicio, y sería natural que lo hubiera (véase con qué detalle precisa el texto el *lugar* de la entrevista en v. 3 y las *circunstancias de personas*), del *sitio* de la nueva entrevista, *las personas* que rodearían al rey, etc. Tampoco inclina a pensar en una nueva ulterior escena, sea inmediata, sea mediata, el carácter decidido de Isaías y en un momento definitivo de su embajada que, además, es crucial en la historia

Los puntos especialmente acentuados en Is 7, 1-13 son: *a*) peligros que amenazan a los planes divinos sobre el pueblo, planes que se concentran en la dinastía davídica; *b*) promesa divina de que esos peligros quedarán en todo caso anulados en su objeto principal, la abolición de la dinastía; *c*) promesa divina de que también quedarán anulados en su objeto secundario, la prosperidad y florecimiento de la dinastía y, con ella, del pueblo, si la dinastía se entrega con fe a la dirección divina; *d*) ofrecimiento divino de un verdadero milagro, una señal sobre las fuerzas de la criatura («*de parte de tu Dios*», «*baja en tu petición hasta el abismo, sube hasta lo más alto*» v. 11) para confirmar la fe en esa lealtad divina auxiliadora [17]; *e*) repulsa por Acaz del ofrecimiento divino por falta de fe práctica y concreta en las promesas divinas como en medio suficiente y seguro de librarse actualmente de los peligros.

Alrededor de esos puntos va a conectar el *laken* del v. 14 todo cuanto sigue en el c. 7 [18]. En efecto, descartado para el profeta el peligro en que se encuentra la dinastía y con ella el pueblo (supra *a*)

---

de Israel (cf. M. NOTH en H. JUNKER, *Ursprung und Grandzüge* p. 183 nota 3.ª). Sólo datos explícitos e inequívocos de la interrupción, autorizarían a pensar en el cambio de escena. La fórmula introductoria del v. 10 se explica por la necesidad de insistir en que después del primer dictamen divino (v. 7-9), el anuncio subsiguiente no es el efecto de una reacción humana del profeta, sino inequívoca palabra de Dios (cf. JUNKER, *Ursprung und Grundzüge* p. 184 nota 4.ª). Pero la reflexión que en el texto hacemos sobre la compactez ideológica de los versículos anteriores al v. 14, a partir del comienzo mismo de la narración (v. 1), es válida enteramente aun para el caso en que hubiera que contar con dos escenas y oráculos divinos, pues es evidente que ambos forman parte de una sola unidad.

[17] En nuestra opinión, es claro que el signo ofrecido no es para ingerir en Acaz fe en el poder divino, ni siquiera para aumentar ante el rey el crédito del profeta como taumaturgo, sino para avivar su fe en la persistente voluntad divina de mantener las promesas hechas al pueblo desde el Sinaí y desde Abrahán y los patriarcas, y encarnadas últimamente en David y su dinastía como representantes esenciales de la nación en la forma política instaurada desde la monarquía. Con razón advierte JUNKER (art. cit. p. 185) que un hombre que «había hecho pasar a su hijo por el fuego» (4 R 16, 3) en honor de una divinidad, no era ningún racionalista escéptico en lo religioso, sino un hombre que poseía una fe maciza y tosca en las potencias supraterrenas.

[18] Aun los vv. 18-19, 20, 21-22, 23-25. Véase sobre el valor de la fórmula introductoria de estos grupos de versos A. LEFÈVRE, *L'expression «en ce jour-là» dans le livre d'Isaïe*, en Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert. Paris 1956 (?) 174-179. Según LEFÈVRE, p. 176s, las amenazas del v. 17 están desarrolladas en dos coplas desiguales: 18-19 y 20 (los cuales dicen claramente al rey que la salvación inmediata no garantiza al porvenir) y por su parte los vv. 21-25 forman unidad, respondiendo a lo que prometen los vv. 15-16 (devastación de los dos reinos confederados contra Judá, y consiguientemente salvación inmediata de este último), como los vv. 18-20 explican al v. 17. No hay razón para poner en duda la autenticidad de 7, 18-25, ni generalmente la niegan los autores.

por la seguridad de la divina promesa en su objeto principal (supra *b*), y renovada la promesa, aun en su objeto secundario (= prosperidad y florecimiento de la dinastía y del pueblo), condicionadamente a la fe con que la dinastía se entregue a la divina dirección (supra *c*), también la repulsa que Acaz hace del ofrecimiento divino (supra *d*) ha de encontrar en lo que siga al v. 13 su correspondiente idea ulterior conectada con lo antecedente.

Así el *laken* de v. 14 adquiere su verdadero sentido: «*dadas estas circunstancias*», «*en conexión con estas circunstancias*». Esas circunstancias son cuanto antecedió al v. 14. Es decir, que el *laken* va a dar paso, en conexión con todo lo anterior, a dos decretos divinos (eso son esencialmente los oráculos proféticos): el de salud, ya que la voluntad de salud es en Dios absoluta en cuanto a la salvación de la dinastía (v. 5) —con Enmanuel por signo (v. 14-16)—, y el decreto de castigo (v. 17-20.23-25), ya que la repulsa del rey exige una respuesta divina en conformidad con la naturaleza de las cosas y con el principio expresado anteriormente por Dios (v. 9c) y, más antiguamente, pero en relación directa con los valores que ahora están en juego, por la profecía natánica (2 S 7, 14 y Sal 89, 31-33) fundamental para el futuro de dinastía y pueblo como objetos concretos de las promesas primordiales hechas a los patriarcas y en el Sinaí.

Esta explicación de *laken* parece que satisface a todos los elementos que hay que tener en cuenta, responde más que otra alguna, en cuanto creemos, al valor lingüístico de la partícula, está en plena consonancia con la situación total de los antecedentes, no violenta el sentido conectivo generalmente admitido para la partícula [19].

Si, además, no olvidamos el sentido enfático subyacente al componente *la* de *laken* [20], tendríamos en nuestro caso dos matices ideológicos complementarios en la partícula: el conectivo, al modo explicado más arriba, y el enfático. Su traducción exacta habría que hacerla por medio de una circunlocución: «pues bien, ¡ciertamente! dadas estas circunstancias...».

RAFAEL CRIADO, S. I.

Facultad de Teología.

Granada, 15 de mayo 1960.

---

[19] Ya vimos que ni BROWN-DRIVER-BRIGGS en su Léxico, ni L. KÖHLER en el suyo admiten el sentido «*nihilominus*», que GES-KA. y JOÜON tampoco se lo atribuyen, mientras que HAMMERSHAIMB lo defiende (bien que su interpretación es un tanto híbrida; «sin embargo, puesto que no quieres pedir una señal, a pesar de haberla ofrecido el Señor, él mismo te la dará»), así como RIGNELL (cf. nota 5.ª supra) y LINDBLOM (cf. nota 6.ª supra). Contra este sentido protesta enérgicamente STAMM y también lo niega expresamente WOLFF (cf. nota 13.ª supra).

[20] Cf. nota 7.ª y 8.ª y PEDERSEN, *o. c.* en la nota 1.ª a la p. 116.

The Emmanuel Prophecy of Isaias

'Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel', Isaias 7:14

Every prophecy has its dogmatic aspect and its apologetic aspect, by which is meant the justification of the doctrine found in the prophet's words. It is consequently the purpose of this paper first to indicate the authority for the doctrine of Christ's virginal conception which the Church finds in our text, and secondly to attempt to show how that doctrine is contained in the text as read in its whole context. Strangely contrasted with the unanimity with which all members of the Church accept not only the doctrine itself but the text as proclaiming that doctrine is the variety of opinions concerning the relation of the text to its context. To treat adequately of these contending views would require an article by itself and it is not proposed to detail and discuss them here. They may be read in the commentaries and encyclopaedias. So it will serve the interests both of brevity and of clarity if this paper is confined to the exposition of a single interpretation.

The dogmatic proof of the true meaning of Isaias's words is the universal belief of the Church as manifested from the beginning and first in the inspired text of St Matthew 1:22f. After recording the words of the Angel that Mary's Child had been conceived 'of the Holy Ghost' he adds that this was the fulfillment of the prophecy made by Isaias. That this was the literal meaning intended by the Evangelist was the unanimous teaching of the Fathers. Thus St Justin: 'So that (text) «Behold a virgin shall be with child» means that she will conceive without commerce with man. For if she had been intimate with anyone, she would no longer be a virgin. But the power of God came upon the virgin and overshadowed her and made her pregnant while she was a virgin' [1]. St Irenaeus: 'The Holy

[1] St. Justin, *Apol.*, I, 33 (PG 6: 382).

Spirit was careful to signify by the announcement [both] his generation from a virgin and that his being was God (for this is the meaning of the name Emmanuel)' [2]. St John Chrysostom: 'Though this wonderful prophet spoke obscurely, nonetheless he proposed everything. For as long as a virgin remains a virgin, how can she give birth except of the Holy Ghost? For no one can set aside a law of nature except the Creator of nature' [3]. St Ambrose: 'St Luke himself declared her to be a virgin saying «And the name of the virgin was Mary». And the prophet taught it when he said «Behold a virgin shall conceive in the womb»' [4]. These are representative texts out of many that might be quoted [5].

A papal pronouncement on the text of Isaias and its citation by St Matthew was occasioned by a German priest named Johann Lorenz Isenbiehl (1744-1818). He was professor of oriental languages and exegesis in the seminary at Mainz. In his book *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel* (Coblenz 1778) he proposed the view, previously unheard in the Church, that St Matthew was merely accommodating the text of Isaias to the virginal conception of Christ. That is to say that the prophet had not foretold that miraculous conception and that the evangelist did not quote it as a prophecy referring thereto but merely as words capable of bearing a sense applicable to Christ and our Lady. This opinion was condemned by Pius VI in 1779 and towards the close of that year Isenbiehl signed a retractation [6]. The Pope condemned his opinion that the prophecy had no messianic import 'in any sense either literal or typical'. The idea that St Matthew quoted the text in what is commonly but loosely called the accommodated sense was condemned. Whether it is messianic in the literal or only in the typical sense was left open [7]. Both opinions had found defenders among Catholics and no reflection was cast on either. The earliest reference to the typical interpretation is made by St Jerome: 'One of ours [that is, a member of the Church]

---

[2] St Irenaeus, *Contra Haereses*, III, 4 (PG 7: 951).

[3] St John Chrysostom *in hunc locum* (PG 56: 84).

[4] St Ambrose, *Expos. Evang. S. Luc.*, II, 4 (PL 15: 1554).

[5] See L. Reinke, *Die Weissagung von der Jungfrau und vom Emmanuel, Jes 7: 14-16.* Münster (1848) 229-383.

[6] Cf. *Allgemeine deutsche Biographie*, XIV, Leipzig (1881) 618-20; *Encicl. Cattolica, s. v.;* Vigouroux, *Dict. de la Bible*, III (1903) 987-9.

[7] Pius VI, *Divina Christi*, Sept. 20, 1779: 'Maxima se prodidit catholicorum offensio cum praedicari audierunt propheticum oraculum de divino Emmanuelis ortu ex virgine non ad virgineum Deiparae partum, quem prophetae omnes annuntiaverunt, non ad verum Emmanuelem, Christum Dominum, ullo sensu sive litterali sive typico pertinere...'. Incidentally it may be mentioned that this was the first papal document to speak of the typical sense. Pope Pius XII spoke of it at some length in *Divino Afflante Spiritu:* AAS 35 (1943) 311 f; *Enchiridion Biblicum* (1954²) 552 f.

maintains that the Prophet Isaias had two sons Yashub and Emmanuel and that Emmanuel was born of the prophetess his wife as a type of the Lord [our] Saviour'[8]. The great Doctor has been said more than once to have condemned this manner of understanding the text, but this is a strange blunder. It arose from the unaccountable introduction into his text of the word 'judaizans', as if to hold this view was to abandon the Catholic position[9]. Other exponents of the typical view are Jacobus Tirinus, S. J.[10]; Richard Simon[11]; Petrus Daniel Huetius[12]; Augustine Calmet, O. S. B.[13]; Bernard Lamy[14]; Peter Schegg[15]; M. Le Hir[16]. This is the view which will be developed in the following pages with some fresh developments. As an indication that this interpretation is suggested independently to various

---

[8] St Jerome *in hunc loc.* (PL 24: 109 CD): 'Quidam de nostris Isaiam prophetam duos filios habuisse contendit, Jasub et Emmanuel; et Emmanuel de prophetissa uxore ejus esse generatum in typum Domini Salvatoris'.

[9] The word 'judaizans' occurs in the text published by Erasmus (apud Basileam 1516, Tom. V): 'Quidam de nostris judaizans...'. So also in the edition of M. Victorius (Parisiis 1609, Tom. II), who does not mention the reading in his notes. It is absent from the more critical edition of D. Vallarsi (Venetiis 1767², Tom. IV) and from the reprint of his text by Migne. The word does not fit the context, for St Jerome continues that according to this opinion 'Emmanuel... (significet) gentium vocationem postquam verbum caro factum est et habitavit in nobis'. There is nothing redolent of Jewish thoughts here. The word occurs in the text as quoted by Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Rotterdam 1689) 254. Simon however is emphatic in disagreeing with this supposed view of St Jerome's. He defends the contrary 'quoy qu'en dise Saint Jérome'. E. W. Hengstenberg repeated the false reading, *Christology of the Old Testament*. English translation, II (Edinburgh 1856) 61. He says the author is severely criticized by St Jerome. A. Penna, *Isaia* (Torino 1958 in *La Santa Bibbia* edited by S. Garofalo) repeats the word, p. 99, but says that 'the interpretation is admissible from the doctrinal point of view'.

[10] J. Tirinus, S J., *Com. in Scripturam*, II, Antverpiae (1632) *in hunc loc.*

[11] R. Simon: 'Cette Prophétie, comme, la plus-part des autres, a deux sens: le premier, et qui se présente d'abord, regarde la femme du Prophète Isaïe: le second qui est plus étendu, et qu'on peut appeler spirituel ou mystique, appartient au temps du Messie' (see note 9), 254 f.

[12] P. D. Huetius, *Demonstratio Evangelica* (Parisiis 1690), 353 *b*. Again the type is the son of Isaias.

[13] A. Calmet, O. S. B., *Com. Lit. in omnes Libros Veteris et Novi Testamenti*, Versio Latina, V (Lucae 1733). On 7: 14 he writes: 'Nec praetereundum est, Prophetam ita loqui, quasi geminos Emmanueles exhibeat'. But in his 'Dissertatio in... Isai 7: 14', *ibid.*, 517, he says: 'Duplex est sensus, alter ad literam, alter traditione indicatus'; 'duos sub nomine Emmanuelis viros agnoscamus oportet', the two being the Messias and the son of Isaias.

[14] B. Lamy, *Com. in Harmoniam ...quatuor Evangelistarum* (Venetiis 1735), 36 f: 'Verba prophetae aliud praeferebant in fronte, aliud sub involucro'; and the type is the son of Isaias.

[15] P. Schegg, *Der Prophet Isaias, übersetzt und erklärt*, I (München 1850), 87.

[16] M. Le Hir, *Les trois grands prophètes* (Paris 1877), 66 f.

minds by the scrutiny of the text it is worth adding that the present writer became convinced of the correctness of this view before learning of that of the above-mentioned authors. That this typical interpretation is in harmony with the method customary in the Old Testament we have the assurance of St Jerome that 'this is the wont of Holy Scripture to set down in advance by means of types what was to come in the future' [17]. This is not, it need hardly be said, a law governing all prophecies. Each must be considered in its context but must not be prejudged by reference to another prophecy. In our present enquiry the context of the Emmanuel prophecy embraces chapters 7 and 8, and it is exclusively in that context that it should be judged. Other and later Isaianic predictions have their own contexts.

It will be a help to clarity in our exposition if one or two *prolegomena* are discussed beforehand. The first concerns *'almā,* the keyword in 7:14. In the investigation of the meaning of a word there are two dangers which should be but are not always avoided. One is to rely on etymology. Words frequently develop meanings which could never have been anticipated from their known origin. Such is the case with 'mathematics'. And if 'lieutenant' had kept its original meaning it would be a synonym of 'locum-tenens' from which the English language sharply distinguishes it. Another method of no less danger is to rely on the meaning of a word in cognate languages. This could be illustrated by many examples. Thus English 'ignore' and French 'ignorer' have very different connotations. So have Hebrew 'bayith, beth' and Maltese 'bit' signifying respectively 'house' and 'roof'. On the other hand a known popular etymology, even when incorrect, can be a safe guide to the meaning in which a word was understood by those who followed it.

The word *'almā* stands in the same relation to *'elem* as *malkā* 'queen' to *melek* 'king'. Therefore originally as *'elem* means 'a young man' *'almā* will have meant 'a young woman'. But as remarked above words often develop a specialized meaning, and such a development is very natural in the present case. The word being used of young women who on account of their age were normally unmarried came to have the double connotation of both youth and maidenhood or virginity. This is exactly what happened in the case of the German word 'Jungfrau', which according to the meaning of its two elements signifies 'young woman' but actually means 'maiden', this English word combining the same two elements. The Greek language in spite of its rich vocabulary has not one single word corresponding to 'maiden' and 'Jungfrau'. In that language therefore the complex idea could only be expressed by the combination of two words, the Greek παρθένος being applicable to a virgin of any age. Thus we find that

---

[17] St Jerome, *Com. in Dan.*, 11: 21 ff (PL 25: 565 D).

the Septuagint translation, which being made before the rise of Christianity is free from any suspicion of theological bias, for the word *'almā* has παρθένος both in Gen 24:43 and in Isai 7:14 and νεανίας in the other texts where it occurs. This shows that the translators understood the Hebrew word to have the double connotation. Moreover the word νεανίας is itself not far from giving the full meaning. It is translated in Liddell and Scott's lexicon as 'girl, maiden'; the word 'girl' though not expressly connoting virginity, nonetheless suggests it. This is noted by Fathers of native Greek speech. Thus St Cyril of Alexandria in view of the fact that Aquila in Isai 7:14 uses the word νεανίας remarks: 'Though this virgin is spoken of as νεανίας, that does not prevent her being a virgin' [18].

This meaning of *'almā* is borne out by the popular etymology of the word revealed by Aquila's translation of it in Gen 24:43 by ἀκόκρυφος, that is one hidden away as keeping within the home to avoid mixing with men. The word thus well expresses the care taken to guard the virginity of the unmarried womenfolk in the home. St Jerome found the same etymology from the Hebrew root *'lm* 'to hide' in the Septuagint translation of the title on Ps 9 [19]. This origin of the word, however, is improbable, though it is probable that he had learnt it from Jewish sources, either from his instructors or from Aquila. That maidens were kept safely confined to the home is shown by several texts. Thus as far back as the time of David Amnon in spite of his passion for Thamar could find no access to her as long as she remained at home, although she was his half-sister. He had to have recourse to a ruse to have her brought to him on his simulated sick-bed, 2 Sam 13:1ff. Ecclus 42:9-14 manifests both the anxiety caused to a father by his daughters and his care to guard them. II Macc 3:19 speaks of 'the maidens who were kept in ward', and III Macc 1:18 of 'the virgins who had been shut up in their chambers'. And in IV Macc 18:7 the mother of the seven Maccabean martyrs says: 'I was a chaste virgin and did not step beyond my father's house' [20].

The meaning of *'almā* as 'maiden', 'Jungfrau', to which we have been so far led, was proposed long ago by St Jerome: 'not only a virgin but a virgin of youthful age and in the years of adolescence' [21]. He supports the connotation of virginity by the statement that in the

---

[18] St Cyril of Alexandria *in hunc loc.* (PG 70: 204).

[19] St Jerome on Isai 7: 14 (PL 24: 108 A).

[20] See further Philo, *De Specialibus Legibus*, III, 169: 'What becomes womenfolk is to mind the house and to stay at home, maidens within the enclosure confining themselves within the inner door and grown women within the housedoor'. Also *Contra Flaccum*, XI, 89.

[21] St Jerome *in hunc loc.* (PL 24: 108 C): 'non solum virgo sed virgo junioris aetatis et in annis adolescentiae'.

Punic language a virgin is called by this same term *'almā* [22]. This would be a natural semantic development and there is no reason to doubt his accuracy. He was well placed to obtain reliable information on the point both through his widespread correspondence and through the constant stream of pilgrims who arrived at Bethlehem from all parts of the Christian world [23]. It remains now to see how the meaning arrived at for the Hebrew word fits or is supported by the other passages where it is found in the Old Testament.

In Gen 24:43 the word is used of Rebecca who is shortly to marry Isaac. In 24:16 she is described as a 'girl' or 'damsel' and as a 'virgin whom man had not known'. This description specifies both elements. In Exod 2:8 it is applied to the sister of Moses watching over her infant brother among the bulrushes. Miriam is nowhere spoken of as married. According to Cant 1:3 the bridegroom is one who attracts the love of maidens. They are mentioned again in 6:8 where they form a group distinct from queens and concubines, and therefore are indicated as maidens. The word occurs in the title of Ps 45(46)1 and in I Par 15:20, but there is no illustrative context in these passages. The same is true of the title of Ps 9:1 where further the reading is uncertain. They occur again in Ps 67(68)26 as timbrel players in a procession. Here too the word 'maidens' seems to fit the context best. The last passage where the Hebrew word is used is Prov 30:19, which has been variously understood. To the present writer the meaning seems to be the following. The strange marvel that an eagle can wing its way in the sky, that a snake can progress without apparent means of locomotion over smooth rock, that a heavy ship can support itself in the sea, all this is equalled by the way of a man with a maid. And it is wonderful that two such diverse beings as a man and a woman with widely differing abilities and interests should at a certain age begin to be more interested in each other than in other members of the same sex contrary to the attraction previously felt at an earlier age. Then someone has added a further reflection which forms no part of the original fourfold saying. In this it is said that equally marvellous is it that a woman can commit adultery and after calmly proclaim that she has done no wrong.

Another point that can conveniently be dealt with as a *prolegomenon* is the position of verses 17-25. There is admittedly no strict chronological sequence in the prophecies of Isaias. His opening vision and mission are narrated only in chapter 6. Even in the historical

---

[22] ST JEROME, *ibid.*, 108 B.

[23] The true root meaning of the radicals *'lm* is uncertain. It was probably 'to be youthful', as this seems best to explain the development of meanings in the cognate languages. The suggestion that the Arabic *ghalima* 'to be lustful' gives the basic meaning is improbable. The noun *ghûlām* is applicable to a male from infancy up to young manhood; cf. E. LANE, *Arabic-English Lexicon* (London 1877), *s. v.*

books there are many deviations from the actual succession of events. Moreover the text of Isaias shows marks of certain accidental misplacements [24]. It would therefore be no reason for surprise if 7:17-25 were not in its true context as in fact it does not appear to be. The terrible disasters foretold in verse 17, unequalled since the schism of the northern tribes after the death of Solomon, did not fall on Achaz. Yet as the passage now stands it is said that they fall upon him, for in the context 'on thee' can refer only to that king. Through the power of Tiglath-pileser, the Assyrian king, Achaz was freed from the Syro-Israelite invasion at the price of tribute paid to that monarch. During the reign of Achaz there was no invasion either by Assyrian or Egyptian such as is threatened in this passage. Moreover the theme of milk and honey is used in a sense quite alien to that of verse 15 where it also occurs. In 7:22 the context indicates the stress to be on the paucity of inhabitants rather than on the poverty of their fare. Various passages show that the normal foodstuffs of the people were corn, wine, and oil [25]. But in the devastated condition of the country after the predicted invasion, with agriculture at a standstill, these would not be available, and the small remaining population would have to subsist on foods obtainable without prolonged labour, such as milk and honey. But this is not the ordinary implication of milk and honey. That the land flowed with milk and honey is in many passages a way of emphasizing the richness of its products [26]. In Num 23:27(28) the context indicates that abundance of milk and honey is a metaphorical expression for the fertility of the land in producing grapes, pomegranates, and figs. Consequently in Isai 7:15, where the phrase is used without restriction of meaning, the reader and the original hearers would inevitably understand that the child would enjoy a diet proverbially desirable and indicative of plenty. There is moreover evidence that milk and honey were ordinarily given to young children [27]. So the sentence 'cream and honey shall he eat when he can reject evil and choose good' [28] means that prosperous times will quickly return after the invasion of the kings of Damascus and Israel. Lastly the natural continuation of 7:14-16 is 8:1-4. This is broken by the insertion here of 7:17-25.

---

[24] Isai 5: 25 belongs with chap. 9 as is shown by the same refrain in 9: 12, 17, 21 and 10: 4; 38: 22 fits in before 38: 7; 41: 6 f is completely out of context but makes sense with 40: 19.

[25] Deut 7: 13; 11: 14; 12: 17, etc.

[26] Exod 3: 8, 17; 13: 5; Lev 20: 24; Deut 6: 3, etc.

[27] S. Bochart, *Hierozoicon* (Lugduni Batavorum 1692), I, Lib. II, cap. 51, col. 630 f; II, Lib. IV, cap. 12, col. 525.

[28] With the use of the Hebrew verb 'to know' in the sense of 'to be able' compare the French 'il sait parler anglais' for which the English equivalent is 'he can speak English'. For the use of the preposition *l*^{e} with the infinitive with temporal reference, cf. Gen 24: 63.

However, the main thesis of this paper does not depend on the correctness or otherwise of the opinion that 7:17-25 is an 'errant block' inserted in an alien context. Even if its incorrectness were proved, it would still remain that the two milk and honey references occurring in different contexts would have to be understood differently in accord with the general sense of the passages in which they are read.

After these preliminary remarks the way is now open for a closer approach to our subject. The occasion of the prophecy was the Syro-Israelite invasion of Judah, the purpose of which was to force that kingdom into an anti-Assyrian alliance. To this end Rezin and Pekah intended to change the dynasty and to put Tabeel, a creature of theirs otherwise unknown, on the throne of Judah. The war had therefore messianic import, for the success of the two kings would have spelt the end of the Davidic dynasty. To ensure the permanent success of their enterprise, according to the ruthless policy of the age, all male descendants of David who might have made a bid for the throne, would have been exterminated. And it was to the house of David that God had made the promise of perpetual royalty with its messianic implication, II Sam 7:14. In this war, of itself of small import in world history, an issue was at stake of vastly greater importance than the victory of the one party or the other. The survival of the messianic dynasty of David was in the balance. The intervention of God is therefore no cause for surprise.

The superior strength of the coalition had plunged Achaz, his court, and the people into a state of trepidation when he was accosted by the prophet Isaias with a message from God to put all fear aside as the two kings would prove impotent and their design would come to nothing. Isaias had brought with him his son as God had bidden him. This son had a name of symbolic import — Shear-yashub 'A remnant shall return'. The boy was thus a reminder of promised divine protection and of the divine assurance that, come what might, the Chosen People would never meet with complete extinction or dispersal such as overtook the ten tribes. This message of encouragement to Achaz and his court was however accompanied as a warning against disbelief by the threat of (ultimate) disaster, which in fact came to pass at the time of the Babylonian invasion and conquest.

Achaz, who was a wicked king as is narrated in II (IV) Kg chap. 16, did not believe, but despite his wickedness God was patient with him and ordered Isaias to offer him a sign. No ordinary sign was offered. He was free to choose whatsoever he might care to ask for, whether in the heavens above or in the earth below. This really astonishing offer again emphasizes the unusual importance of the occasion. More was at stake than the repulse of invaders. And the reader is prepared for something extraordinary whatever it may be. Achaz with a pre-

tence of piety refuses to ask for the offered sign. 'Therefore', declared the prophet, 'the Lord himself will give you a sign'. 'Therefore', that is because Achaz refuses, God will take the matter into His own hands. Then the sign is announced: 'Behold a maiden [29] shall conceive and shall bear a son and shall call [30] his name Emmanuel [which means 'God with us']. Cream and honey shall he eat when he can reject evil and choose good, for before the boy can reject evil and choose good, the lands [31] shall be forsaken of whose two kings thou standest in dread. [8:1-4] And the Lord said to me «Take thee a large scroll and write thereon with customary characters 'Maher-shalal-chash-baz». Then I took me trustworthy witnesses, Urias the priest and Zacharias, the son of Barakias. I went into the prophetess, who conceived and bore a son. And the Lord said to me: «Call his name Maher-shalal-chash-baz, for before the boy can name «Father» or «Mother» the strength of Damascus and the booty of Samaria shall be carried away before the King of Assyria»'.

What first impresses the reader is the identity of the prediction concerning Emmanuel and of that concerning Maher-shalal-chash-baz. Each speaks of the two invading kings, the Syrian and the Israelite, whose capitals were respectively Damascus and Samaria. In each case disaster is foretold for their lands, which will be forsaken with their wealth and spoil carried away captive by the Assyrians [32]. And in each case this is to come to pass within a short space of time. This interval of time is defined in two different ways — as the time required by a child before it can address its father and mother by their names and as the time required before it can conciously choose what it likes and reject what it dislikes.

---

[29] The Hebrew definite article is used where English requires the indefinite article in those cases where a person or thing is indefinite in itself but is 'the one' spoken of by the writer. So Jael struck 'the tent-peg' into Sisera's temple, Jg 4: 21. Amos 5: 19 speaks of a man flying from 'the lion', the one threatening him. Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebrew Grammar* (Oxford 1910²), § 126 *q*. So in Isai 7: 14 'the maiden'.

[30] 'She shall call': so the Hebrew with unusual form of the verb. Vulgate and Peshitta 'shall be called'; LXX (B) with Aquila, Symmachus, and Theodotion 'thou shalt call'; LXX (Sin.) 'she shall call', (Q) 'you shall call' (first hand).

[31] Hebrew 'the land' in accordance with the idiom by which things, of which each of several has one, are spoken of in the singular.

[32] The conquest of Syria and of Israel is recorded both in the Bible and in the Assyrian inscriptions. Damascus and Rezin: II (IV) Kg 16: 9; Annals of Tiglath-pileser III (745-727) in D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* I (Chicago 1926), §§ 777, 779. It was in the second of two campaings against Damascus recorded in the eponym lists 733 and 732 B. C. (Luckenbill II, p. 436) that Tiglath-pileser succeeded in capturing that city. Israel and Pekah: II (IV) Kg 15: 29; Annals of Tiglath-pileser III (Luckenbill I, §§ 815 f: 'all of its people with their goods I carried off to Assyria').

This identity of the predictions concerning Emmanuel and the second son of Isaias gives rise to the conviction that the two passages refer to the same child. Like the first son, Shear-yashub, the second also bore a symbolic name, Maher-shalal-chash-baz 'Swift is booty, speedy is prey', referring, as is clear, to the imminent despoliation of the territory of the two kings. He also received a second, symbolic name 'Emmanuel' which by its meaning 'God with us' was at once a promise and a reminder of divine protection in the crisis. And this name is a further indication of the identity of the child whose birth is foretold in 7:14 with the child whose birth is recorded in 8:3. For in the verses immediately following, 8:5-8, where the mention of the two kings, Rezin and Pekah, the son of Remaliah, shows that the subject of discourse is still the same, Emmanuel is addressed by name 'the breadth of thy land, O Emmanuel', 8:5. And it is an error to suppose that of human beings only to a king could the words 'thy land' be addressed. The words are used in speaking to Jonas [33]. In the case of Emmanuel the propriety of the usage is enhanced by the fact that his birth and name were portents of significance for the whole country. The existence of the two names is no proof that the text speaks of two different children. On the other hand it would be an error to think that the son of Isaias had two personal names. Apart from a change of name the simultaneous use of two names is not recorded before hellenistic times. In regard of the double name the son of Isaias was in the same position as our Blessed Lord. His name was Jesus and He was not known as Emmanuel, though the name was applicable to Him in a far truer sense than to the son of Isaias. It must be remembered that whereas for us names are mere labels useful and necessary to distinguish persons, for the Hebrews they had the further function of signifying character, nature, or office. Hence the change from Abram to Abraham, Simon to Peter, and so in other instances. Hence it became possible, in place of a change of name, to use a purely symbolic name descriptive of some important characteristic. Thus of the messianic king foretold by Jeremias, 23:5f, it is said: 'This is the name by which they shall call him «The Lord is our justice»'. And precisely the same name is announced for Jerusalem in messianic times, Jer 33:16. Yet this has never been the name of the holy city either as replacing 'Jerusalem' or as a current alternative. Like Emmanuel this name or title is purely descriptive and symbolic.

The promised child was therefore to have a function as a living memorial of assured divine assistance symbolized by the title Emmanuel. He was also promised as a sign. In what sense was the

---

[33] Jonas 1: 8; also to Abraham, Gen 12: 1; to Jacob, Gen 32: 10; to Hadad, who, though of royal blood, was not a king, I (III) Kg 11: 22.

birth of the son of Isaias a sign? His conception and birth were not miraculous. In the ordinary course of nature he had a human father and mother. Nonetheless there was a quite unusual procedure before his conception. The prophet called in two men, well-known at the time, as witnesses and proceeded to write the name of a male child on a large scroll in unmistakeably legible characters. Now no man can have certainty without divine revelation that he will have a child within the immediately succeeding period of nine months. Still less is any man in a position confidently to foretell that this child will be of the male sex. And the impossibility of certainty has additional ground if the future mother has not already given proof of her fertility. And this was the position at the time of the announcement, for the future mother was to be a maiden, one as yet unjoined in wedlock. And this sign was given to meet the need of the existing situation, to persuade the king and the people to put their entire trust in God and not to think of appealing to the human help of Assyria, which is what Achaz actually did, II(IV)Kg 16:7ff.

This sign is an insuperable difficulty facing the theory that the prophecy of 7:14 is exclusively and literally a prophecy of the conception and birth of Christ. How could an event which was to come to pass after seven hundred years be a sign in the time of Achaz to meet the peril of the existing situation? Moreover verses 14 to 16 cannot be understood as speaking of different children, and verse 16 speaks of the child as living at the time of the depopulation of the enemy kingdoms. Certainly we have no right to alter the wording of a well authenticated text in order to make it fit a preconceived theory. So to do is not exegesis but eisegesis.

The mother of the promised child is spoken of as a maiden, 7:14, and as a prophetess, 8:3. As Isaias already had a boy, Shear-yashub, this cannot have been his first wife, as the term *'almā* would not be applicable to her. The reason why the mother is called a prophetess is obscure as nothing more is known about her. Was she a prophetess in her own right? Or was she called a prophetess as the wife of a prophet? Or could she be called a prophetess as the mother of one whom his father spoke of as 'sign and portent in Israel', 8:18?

Who, if anyone in particular, was entrusted with the imposition of the name 'Emmanuel' is uncertain on account of the varying evidence of the Hebrew text and ancient versions[34]. Probably the Hebrew supported by the Sinaitic codex of the Septuagint is correct in attributing it to the mother. It was generally a maternal privilege though there are numerous cases in which the name was chosen by the father[35]. Nothing of importance therefore can be deduced from

[34] See note 30.

[35] See the lists given by G. B. GRAY in Hastings' *Dict. of the Bible*, III (1900) 481 *b*.

the bestowal of the name by the mother if indeed it was she who gave it. As the name was not strictly personal but an appellation significant of the child's function, the passive form 'shall be called' given in the Vulgate and the Peshitta seems the most appropriate, suggesting as it does the common recognition of that function.

The foregoing consideration of the text and context of the famous prophecy has led to the conclusion that it refers in the first place, in the literal sense, to the son of Isaias. That this reference does not exhaust its full meaning is clear from the dogmatic argument outlined at the beginning of this paper. The question now arises whether the context gives any suggestion of the ultimate messianic meaning. The messianic significance of the whole episode has already been mentioned. The success of the design of Rezin and Pekah would have meant the destruction of the Davidic dynasty and the murder of all David's descendants in the male line and so the thwarting of the divine promise to David through Nathan of a line of successors culminating in the messianic king. Moreover the unusual solemnity of the offer to Achaz of whatsoever sign he might choose to ask, whether in the heavens above or in the earth below, portended something of greater moment than present preservation from the peril of invasion. The importance of the prophecy is further enhanced by the fact that God Himself offered the sign in spite of the king's refusal. Then the knowledge that the Old Testament led up to Christ and contains many prefigurements of Christ and of the messianic dispensation strongly suggests that this solemn passage was also intended by God as a link in the harmony of the Old and New Testaments. And this probability becomes a certainty when in the light of the evangelical history we see that the words of the prophecy were so framed as to fit so exactly the virginal conception and birth of Christ.

Yet though the words fit the motherhood of the Blessed Virgin Mary, it is with an important change of meaning. The prophetess was a maiden before she became a mother but lost her virginity in the process. Our Blessed Lady retained her virginity. She was the Virgin Mother of Christ. This is the teaching and the belief of the Church. The question that concerns us here is this: is there any justification for understanding the prophecy in this fuller and more perfect sense? The answer is provided by a principle which may be deduced from the teaching of St Paul. This principle is that texts of the Old Testament referable to Christ must in that reference be understood in the full amplitude of which the words are capable. This must be illustrated by one or two examples.

Christ was a perfect man. Therefore whatever is said of man as such, of innocent man unstained by sin, is true also of Christ. Now Scripture teaches that God conferred on man dominion of the world, Gen 1:26-28. This teaching is recapitulated in Psalm 8:6 in the

words 'Thou hast put all things under his feet'. In the literal sense of the Psalm this dominion conferred on man as such is limited by the natural capacities with which God has endowed man. But the words are true also of Christ, and, as St Paul knew, are true of Him, the God-Man, in the fullest possible sense. Hence he wrote: 'When he said that all things have been subjected [to him], it is clearly with the exception of him who subjected all things to him', I Cor 15:27. Thus St Paul understood the words in the fullest possible sense. Again whatever is true of the Hebrew theocratic kings as such is true also of Christ, for He too was a king of the line of David. Hence the words spoken by God through the prophet Nathan of Solomon and the other theocratic kings 'I shall be to him a father and he will be to me a son' are true also of Christ. Understood of Solomon and the other purely human kings this promise is one of adoptive sonship only. Yet when it is applied to Christ in the Epistle to the Hebrews the words are understood in the fullest possible sense of natural sonship: 'To whom of the Angels did he ever say: I shall be to him a father and he will be to me a son?', Heb 1:5. Here it must be noted that a fundamentally important dogmatic truth is being established, and the argument would be invalid if the words did not in the divine intention bear the meaning proposed. It is such texts as these that lead to the principle proposed, namely that texts of the old dispensation when applicable to Christ bear the fullest possible meaning. And this means that in our prophecy the maiden retains her virginity even as a mother.

The fuller and deeper meaning extends also to the name Emmanuel. As an appellation applied to a merely human being 'God with us' signified God's protection and fatherly care. Applied to Jesus Christ the same name signified that the Second Person of the Blessed Trinity had taken to himself a human nature and walked this earth as a man among the sons of man.

A deeper and spiritual meaning also attaches to the liberation from the power of the enemy. The liberation of which Maher-shalal-chash-baz was a sign was from the destructive power of the two kings hostile to Judah. The liberation of which the birth of the true Emmanuel was a sign was from the dominion of the devil and the powers of wickedness.

Edmund F. Sutcliffe, S. J.

Heythrop College,
Chipping Norton,
Oxon. England.

La canción de la viña
Is 27, 2-5

He aquí uno de esos textos que desafían la sagacidad del intérprete o el ingenio del reconstructor. Cuatro líneas, treinta y seis palabras, y quién sabe cuántas dificultades.

Para resolver el enigma, el intérprete llama en su auxilio a la crítica textual, y tras muchas tentativas, se decide quizás a tomar los signos gráficos y a reconstruir con ellos un poema que haga sentido.

El contexto del capítulo esta vez prefiere complicar el problema. Se espera que el poemita se relacione con los versos circundantes, y no se acaba de encontrar la relación.

El último apoyo es recurrir a textos emparentados, p. e. Is 5 y Num 21; textos que pueden orientar y pueden descaminar.

1.—Algunas soluciones

No podemos recoger todas las teorías propuestas; unos cuantos autores representarán al resto (y en sus páginas informan sobre los demás).

Lohmann respeta lo más posible el texto masorético [1], y lo distribuye en dos pareados desiguales, precedidos de hemistiquios sueltos, según la fórmula métrica: 3 3 + 3 3 + 3; 3 3 + 3 + 2 3 + 3 + 2. El primer verso breve es introducción; el primer pareado se podría leer invirtiendo los segundos hemistiquios, lo cual daría un sentido perfecto «Yo, Yavé su guardián, día y noche la guardo. Para que no falte su hoja, la riego a cada momento». El segundo hemistiquio suelto, o verso breve dice la actitud de lo que sigue: Yavé, sin ira, destruye

[1] P. Lohmann, *Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24-27:* ZAW 37 (1917-18) 40-49.

la maleza; el último verso abandona la imagen agrícola. La canción es un idilio religioso, en forma de alegoría: la viña es Israel, la maleza sus enemigos.

Nota.—La lectura ḥmd en vez de ḥmr es legítima y apoyada por manuscritos. Trasformar yipqod ʿalêha en yippaqed ʿaleha es conjetura ingeniosa y aceptable, propuesta por la tradición rabínica.

Rudolph es de los que han reconstruido un poema nuevo con las piezas gráficas del texto masorético [2]. Veámoslo en líneas paralelas:

TM bayyôm hahû' kerem ḥemer ʿannû lah
R hinne kerem ḥemed ʿinyanî lah (bywm dittogr de [bym);

la ditografía provoca la trasformación de hnh en hhw', ʿannû fue inducido por el recuerdo de Num 21, 17 (y con esto renuncia Rudolph al apoyo comparativo de una canción bien conservada, con su contexto vivo).

TM pen yipqod...ḥema 'ên lî bᵉmilḥama
R panay poqed...ḥumla 'ên lî (o bien panay yipqod) bᵉmaggal [ḥadda

con la última corrección ha desaparecido la «guerra» cediendo el puesto a la «hoz afilada»

TM 'ô yaḥzeq bᵉmaʿûzî yaʿśe šalôm lî šalôm yaʿśe lî
R 'ôy̆ yaḥzeq bᵉmû'azî yeʿaśe šillûm lô šillûm yeʿaśe lô.

El resultado final es irreconocible (entre apóstrofes todas las palabras cambiadas): «'Siehe da', der 'kostbarer' Weinberg, dem 'meine Sorge gilt'. Ich, Yahwe bin sein Hüter, 'ich selbst' besorge ihn, Nacht und Tag hüte ich ihn. Hätte ich Dornen und Disteln, mit 'scharfer Sichel' ginge ich gegen sie an, würde sie allesamt verbrennen, ohne 'Schonung' zu kennen; 'wehe' wer 'sich an' meinem 'Schützling' vergreift! zuteil wird 'ihm Vergeltung', 'Vergeltung' wird 'ihm' zuteil».

Rudolph ha renunciado a la semejanza con Num 21, a la antítesis clave «guerra-paz», emplea una hoz afilada. Es un modelo de reconstrucción, alejándose del texto; eso sí, con grande ingenio y dominio de la lengua.

Lindblom es más moderado [3]. Cambia el comienzo en krm ḥmd lyh (una viña preciosa tiene Yavé); en 3b lee 'pqd «para no tener que castigarla...» (habla Yavé). Interpreta la maleza como enemigos.

---

[2] W. Rudolh, *Jesaja 24-27*. BWANT 62 (1933).

[3] J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse Jes 24-27*, Lund 1938.

Así resulta una antítesis entre la viña, Israel, y sus enemigos, a quienes da esperanza de paz con Yavé.

PROCKSCH corrige generosamente [4] (en líneas paralelas):

TM bywm hhw' krm ḥmr ʿannû lah
P 'ny yhwh nṭʿty krm ḥmd ʿenab lah

(ya está eliminado el parentesco con Num 21 a favor de las «uvas»);

TM pen yipqod ʿalêha layla wayôm...
P layla 'anî 'apqîd ʿalêha wayôm...

(el trabajo queda repartido: el celoso guardián vela de día, y de noche envía a otros);

TM mî yittʿneni... (ḥmh 'yn ly) bah...-na
P mî yittʿnekî ḥoma 'ên lak ...bô...-nô (traspone ḥmh...)

al final supone que falta un hemistiquio, y conjetura «y si no, perecerá». La canción se refiere también al enemigo externo, que puede hacer paces con Yavé. Conservamos la antítesis fundamental «guerra-paz».

Además de los comentarios, puede verse también la explicación de Mulder y Robertson [5].

> Este rápido desfile de intérpretes destacados nos dice la dificultad de la pieza. Ensayemos el camino apuntado por Lohmann: fidelidad razonable al texto, y escuchar atentamente poemas semejantes, en busca de orientación. Estos poemas son: Is 5, 1-7 (semejanza de motivo poético), Num 21, 17-18 (semejanzas formales). Y como las semejanzas formales son más concretas y controlables, comencemos por ellas.

2.—PRIMER PARALELO NUM 21, 17-18

Tenemos explícita la situación del canto: el pueblo canta, acompañando o celebrando el trabajo de cavar un pozo. Una exclamación inicial, de vocativo e imperativo, una descripción escueta del trabajo, en tono heroico (príncipes y nobles con cetros y cayados), aliteraciones y rimas sencillas [6].

El comienzo de Is 27 es muy semejante, el desarrollo también habla

---

[4] En su comentario (KAT Leipzig 1930), pp. 336-39.

[5] E. S. MULDER, *Die Teologie van die Jesaja-Apokalipse, Jesaja 24-27*, Groningen 1954. E. ROBERTSON, *Isaiah 27, 2-6:* ZAW 47 (1929) 197-206, supone que el canto está tomado de un original árabe nabateo.

[6] «Sube pozo. Cantadle. Pozo que cavaron los príncipes, que alumbraron los nobles del pueblo, con su cetro, con sus cayados».

de un trabajo. Dos diferencias importantes son el desarrollo prolongado de Is 27, y la entonación de un solista.

La semejanza de vocativo e imperativo nos traslada a un *género popular*. La intervención del solista sugiere la siguiente reconstrucción probable. Comienza la rueda o corro de hombres (no es probable la presencia de mujeres) cantando a coro «A la viña hermosa, cantarla habéis», y responde el cantor de turno insertando su nombre en la respuesta «Yo NN guardarla he»; en nuestro caso, el autor pone a Yavé como solista de turno en el centro de la rueda. Después el solista tiene que describir su tarea en versos sencillos; puede ser que haga algún comentario el coro, o que mantenga un diálogo (son conocidas semejantes «canciones de rueda» en el folklore de muchos países; al menos se conserva en las canciones infantiles) [7].

En nuestro caso, Yavé, el solista, dice su tarea en tres tercetos: el primero canta el trabajo de regarla y guardarla, con triple rima de sufijo femenino. Los otros tercetos fingen dos situaciones contrapuestas de guerra y paz. Las «zarzas y barzas» son fuerzas hostiles ante las cuales finge el cantor una postura bélica (¿irónica, festiva?), una guerra a fuego. En el último terceto canta la postura pacífica, con repetición y triple rima de sufijo de primera persona.

En líneas generales la canción resulta bastante clara. Es evidente que la viña de Yavé es el pueblo de Israel, las zarzas son sus infidelidades o pecados [8], la paz se restaura en el refugio confiado. Pero esta explicación de líneas generales deja una dificultad leve y otra grave.

Dificultad leve es la frase ḥema 'ên lî (no estoy airado): no justificada por el verso precedente, los cuidados por la viña; ni por el siguiente, en que la postura bélica implica la cólera; con el último entonaría en tema y rima, pero turbaría el movimiento rítmico ternario. Podríamos deshacernos de la frase molesta, recurriendo a una glosa con lema: ḥmh serían las tres letras de mlḥmh que sirven de lema; como el paralelo šlwm lleva lî, un escritor mete lî también después de mlḥmh, otro copista lo suprime y avisa al margen (nota: ḥmh no lleva lî). La explicación no es improbable, pero no respeta el texto [9]

---

[7] Véanse p. e. Sixto Cordova, *Cancionero popular de la provincia de Santander*, Libro I, Santander 1947; y Aníbal Sánchez Fraile, *Nuevo Cancionero Salmantino*, Salamanca 1943, nn. 43-45.

[8] Muchos autores quieren ver en las zarzas enemigos exteriores; creo que se trata de fuerzas hostiles que brotan en el pueblo; cf. Is 10, 17 que contrapone el incendio limitado a la maleza en Israel, al incendio que consume totalmente al enemigo.

[9] En la traducción he suprimido esta frase; creo que turba el ritmo y la disposición. A su favor argüirán que con ella tenemos cuatro versos de nueve palabras cada uno; pero no basta para el ritmo el número de palabras (enclíticas, proclíticas), aparte que la primera respuesta responde perfectamente al primer imperativo.

La dificultad grave es el cambio de género. Viña es masculino en hebreo, solamente aquí aparece como femenino en varias sentencias; algunos autores justifican el cambio por la referencia a Israel, pero yiśra'el, salvo en dos ocasiones (1 Sam 17, 21; 2 Sam 24, 9), es masculino. Y aun concedida esta explicación, queda pendiente el cambio a masculino en el último verso. Se podría intentar resolver la dificultad recurriendo al diálogo en la canción de rueda; como el guardián ha cantado sus trabajos, insistiendo en el sufijo femenino de tercera persona, así en el último verso toma la palabra la viña, insistiendo en el sufijo de primera persona, y refiriéndose al guardián en tercera persona. Es propio de Yavé «hacer la paz» protegiendo. Con todo, la solución es insuficiente, y nos invita a buscar por otro camino.

3.—Segundo paralelo Is 5, 1-7

Las semejanzas temáticas y formales son claras: comienzo krm, šmyr wšyt (5, 6; 27, 4), labores (5, 2ab; 27, 3), torre para vigilar-custodia (5, 2b; 27, 3a), Yavé habla en primera persona. La canción de Is 5 se clasifica explícitamente, en un verso introductorio, como «canción de amor»; en el motivo de la viña canta el amado su amor malpagado. El poema es consecuente, exquisitamente elaborado, explicado al final «la viña es la Casa de Israel». ¿No tendrá la canción de Is 27 una referencia amorosa, en el motivo de la viña y sus labores?

Ensayemos la hipótesis. La rueda de los mozos canta una canción: las palabras suenan como canto de trabajo, pero los avisados ejecutantes escuchan el sentido amoroso en forma de símbolos, alusiones, palabras de doble sentido; y la presencia aludida de la amada explica el constante femenino.

La raíz ḥmd significa desear, también en sentido sexual o amoroso (Ex 20, 17, «no desearás la mujer de tu prójimo»; Prov 6, 25; Cant 2, 3). lrg'ym 'šqnh «con frecuencia, a sus tiempos la riego» de la raíz šqh, que suena exactamente como lrg'ym 'šqnh «con frecuencia la beso» (cf. Cant 8, 1...); yipqod 'alêha significa un ataque, pero también puede significar una cita «para que nadie la visite, la guardo de noche y de día» [10] (Jud 15, 1 pqd + acusativo, Sansón visita a su esposa); ḥmh 'yn ly puede decirlo muy bien un enamorado «no estoy enfadado, airado»; ḥzq se dice de las mujeres que buscan marido para remover el oprobio de la soltería (Is 4, 1 hifil + b-), y la mujer impúdica de Prov 7, 13 «le agarra y le besa» yḥzqh bw wnšqh lw (además del parecido sonoro de ḥazaq con ḥabaq «abrazar»). Menos claras las posibles alusiones del resto: 'aṣîtenna (la incendio) recuerda el 'ap-

[10] Sobre el sentido de PQD véase A. Speiser, *BASOR* 149 (1958) 21.

šîtenna (la desnudo) de Os 2, 5; y quién sabe si se nos escapan otras alusiones, en ese 'pś'h bh (marcho sobre ella), o en el m'wzy (mi vigor, mi fortaleza). No es extraño el tema guerrero en canciones de amor (cf. prb Cant 2, 4; 3, 8; 6, 3), y es obvio el tema de la paz (cf. Cant 8, 10).

Según esta explicación, tendríamos en el canto de la viña un canto de amor, disimulado; a medida que avanza el canto, el motivo de la viña y el amor se retira levemente, y se adelanta el motivo de guerra y paz, que mira más definidamente a Israel; esto explica las formas masculinas del último verso. Aunque el poeta no lo diga, sabemos de sobra que esta viña, como la de Is 5, 7, es «la Casa de Israel».

4.—Otros paralelos

Dos textos de estructura semejante desarrollan las relaciones de Dios con el pueblo en terminología amorosa. Uno es el conmovedor poema de Os 2, otro es el patético desarrollo de Ez 16. Oseas habla de los favores otorgados a su esposa, y de su infidelidad (zenûnêha na'pûpêha); el esposo la castiga (paqadtî 'alêha, 2, 15), le habla al corazón; remueve todas las infidelidades, los nombres de los amantes (= dioses falsos, 2, 19), hace un nuevo pacto de amistad con la naturaleza, y la desposa de nuevo (tres veces w^{e}'eraśtika lî, 2, 21-22). El esquema, si bien en desarrollo trenzado, es «favores-infidelidades-remoción de las infidelidades-reconciliación».

Ezequiel conserva el esquema con mayor claridad intelectual, y lo desarrolla patéticamente, según su estilo peculiar. Los favores de Yavé (16, 6-14), los adulterios de la esposa (15-34), el castigo (35-58 repitiendo motivos del pecado; notar las espadas y el fuego en 40-41), la reconciliación (59-62).

El esquema «favores-pecado-castigo-reconciliación» se encuentra en muchos textos proféticos; he escogido Oseas y Ezequiel, porque lo desarrollan en términos amorosos, que pueden apoyar la interpretación propuesta de Is 27.

En un diálogo de amor publicado hace unos años por von Soden, leemos algunos motivos semejantes (bastante obvios en el género):

> «He de cogerte hoy, y acordar nuestro mutuo amor» (I 22-23)
> «para conseguir tu benevolencia (salimka) duradera» (I 25)
> «toda la noche» (II 9), «día y noche, continuamente» (III 15-16)
> «conseguiré victoria» (II 25).

5.—Canción «a lo divino»

En conclusión, el canto de la viña de Is 27, 2-5 pertenece a un género que en justicia podemos llamar «canciones a lo divino» [11]. El profeta toma una canción profana, de trabajo o de amor; donde el solista pronuncia su nombre, introduce el nombre de Yavé, añade algunas modificaciones, y nos da un canto espiritual. Conocemos poquísimo de la literatura profana de Israel, para perseguir este proceso de «divinización». Lohmann lo descubrió en la «canción de centinela» (Is 21, 11-12) [12]; Isaías nos muestra que conocía semejantes canciones profanas («la canción de la ramera» 23, 15-16); es muy probable que la otra canción de la viña 5, 1-7 sea otro caso de divinización; como el proceso alcanza no solo a canciones de tipo popular, sino también a obras cultas, el género podría tener mayor cabida en la literatura profética. Pero, mientras nos falten los ejemplos controlables, habremos de contentarnos con suposiciones.

De acuerdo con la interpretación propuesta, puedo ensayar una traducción que recree —artificiosamente— el tono popular [13]; para claridad de las alusiones, desdoblo un terceto:

2 ¡A la viña hermosa! Cantarla habéis
3 Yo, Yavé, la guardaré.
A sus tiempos yo la regaba
que sus hojas no se secaran;
noche y día la guardaba.

(Con frecuencia yo la besaba;
que nadie la visitara,
noche y día la guardaba).

4 ¡Que broten zarzas y barzas!
en guerra marcho sobre ellas,
las paso todas a fuego.
5 ¡Que se haga fuerte a mi abrigo!
hará las paces conmigo,
las paces hará conmigo [14].

---

[11] Para el concepto y su explicación histórica, véase: Dámaso Alonso, *Poesía Española*, Madrid 1950, pp. 228-281.

[12] P. Lohmann, *Das Wächterlied Jes 21, 11-12:* ZAW 31 (1913) 20-29.

[13] Las traducciones antiguas, particularmente la griega de los LXX, nos sirven de muy poco; lo han mostrado varios comentadores.

[14] Para el tono de la traducción me he inspirado en canciones de la colección: Dámaso Alonso y José M. Blecua, *Antología de la poesía española: Poesía de tipo tradicional.* Véanse p. e. los números 22, 67, 85, 112, 185, etc.

6.—La canción en el capítulo

Resta explicar la función de este canto en su contexto próximo. El límite exacto de esta sección comienza en 26, 20; los versos 26, 20-21; 27, 1.12-13 forman una unidad de sentido coherente, con claras relaciones formales. El pueblo se esconde mientras pasa la ira de Yavé (como en el Exodo, como Noé), que viene a juzgar a los imperios hostiles, como en los grandes momentos de la historia; terminado el juicio, Yavé congrega los dispersos de su pueblo y los trae al monte santo de Jerusalén.

Entre estas dos grandes etapas, inserta el autor tres fragmentos que explican la conducta de Yavé con su pueblo, antes del gran retorno. Un fragmento, 10-11, describe el castigo airado de la ciudad, y explica la razón «porque es un pueblo insensato» (cf. Is 1, 3). Otro fragmento, 6-9, expone en términos reflexivos el castigo de la dispersión, su valor expiatorio y su fruto de abolir la idolatría. La canción de la viña ha dicho poéticamente los cuidados y castigos saludables que Yavé dispensa a su pueblo. Así resulta que el fragmento 6-9 explica con referencias históricas lo que el canto ha dicho en términos poéticos, y con ello prepara la gran restauración final en Jerusalén [15].

Luis Alonso Schökel

Pontificio Instituto Bíblico.
Roma. Diciembre 1959.

---

[15] Quedan puntos oscuros en esta distribución del capítulo, la posición de 6, el cambio de género en 8. Y quedan una serie de puntos oscuros en la explicación propuesta de la canción; he preferido dejar la respuesta indecisa, antes que tomar posición decidida en asunto tan dudoso.

Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen

Die tiefe Bedeutung der Ebed-Jahwe-Lieder, die weder im Trostbuch Is 40-55, in das sie eingebettet sind, noch im Alten Testament überhaupt ihresgleichen haben, lässt die exegetische Forschung nicht zur Ruhe kommen [1]. In dem Komplex der Probleme, die sie aufgeben, ist die Frage nach dem Umfang der einzelnen Lieder grundlegend, nicht nur für die Untersuchung ihres Verhältnisses zum Trostbuch, sondern auch für die Bestimmung der Eigenschaften und Aufgaben, die dem Ebed im Text zugeschrieben werden. Die Umgrenzung der Lieder durch Duhm [2], der sie als erster deutlich ausgesondert und ihre Zusammengehörigkeit erkannt hat, übt noch heute grossen Einfluss aus und darf darum als Ausgangspunkt genommen werden. Nach Duhm gehören 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9 und 52, 13-53, 12 zu den Ebedliedern, und darüber besteht heute allgemeine Übereinstimmung. Dagegen sind die Meinungen weit geteilt über 42, 5-7; 49, 7-9 und 50, 10f. Nach den einen sind sie, ganz oder teilweise oder darüber hinaus, die Fortsetzungen der drei ersten Lieder, oder enthalten selbständige Ebedlieder, nach anderen haben diese Stücke nichts mit dem Ebed zu tun und gehören zum Trostbuch [3].

Schon Duhm hat hier den richtigen Weg gewiesen, indem er 42, 5-7 und 50, 10f als Zusatzdichtungen zu den Ebedliedern bezeichnete, die bei der Einfügung der Lieder in das Trostbuch hinzugedichtet wurden. Die grundsätzliche Erkenntnis, dass die Ebedlieder ergänzt worden sind, ist für ihr Verständnis wichtig, wurde aber nur von Wenigen angenommen [4] und geriet, ausser bei J. Fischer, anscheinend

---

[1] Vgl. H. Haag, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958:* BZ 3 (1959) 174-204.
[2] B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, [1] 1892, [2] 1901, [3] 1914.
[3] Vgl. Haag, a. a. O. S. 184 ss.
[4] So M. Schian, 1895; W. H. Kosters, 1896; L. Laue, 1898; T. K. Cheyne, 1899; W. Staerk, 1909 und 1913; J. Fischer, 1916 und 1951.

in Vergessenheit. Eine Hauptursache dürfte darin liegen, dass Duhm selbst die Eigenart der Zusätze und ihren Unterschied von den eigentlichen Ebedliedern verwischt hat, indem er die ausdrucksvollen Worte in 49, 5a.6 zum Urbestand der Lieder statt zu ihren Erweiterungen gerechnet hat [5]. Die folgenden Ausführungen wollen in knapper Weise im ersten Teil Aufbau, Inhalt und Zusammenhang der ursprünglichen Ebedlieder, im zweiten Teil Umfang, Zusammengehörigkeit und Eigenart der Zusätze skizzieren [6].

I. Die ursprünglichen Ebed-Jahwe-Lieder

Der Grundstock der Lieder ist zu beschränken auf die Perikopen 42, 1-4; 49, 1-4.5b; 50, 4-9a und 52, 13-53, 12, wie sich aus dem zweiten Teil ergeben wird. Sie stellen ein einheitliches Ganzes dar, in dem sich die fortschreitende Handlung in dramatischer Weise vor uns abspielt [7]. Wir werden mitten in die Ereignisse hineingeführt, aber so, dass aus den Worten der Sprechenden deutlich wird, was dem Augenblick, in dem sie auftreten, vorausgegangen ist. Die Personen des Dramas treten unvermittelt sprechend auf, ohne dass ihren Reden einleitende Worte vorausgeschickt werden. Das «Drama» besteht gleichsam aus zwei «Akten» (1.-3. Lied und 4. Lied), die beide ungefähr gleich lang sind und sich in Zeitpunkten abspielen, die darum wichtig sind, weil in jedem von ihnen eine unerhört neue Erkenntnis kundgemacht wird.

1. Der erste Akt versetzt uns in den Augenblick, in dem Gott seinen Ratschluss offenbart, das göttliche Recht unter den Völkern zu begründen. Gott selber verkündet im *ersten Lied* (42, 1-4) den Auftrag, den er dem Ebed dazu gibt. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, an wen die Worte gerichtet werden, aber die Annahme liegt nahe, und das zweite Lied bekräftigt sie, dass Jahwe hier zum Volk Israel spricht. Ihm verkündet Gott die grosse Botschaft der Sendung des Ebed zu den Völkern, also etwas, was ganz neu ist und wie sich nichts Ähnliches im Trostbuch Is 40-55 ausserhalb der Ebedlieder findet, ausser etwa dem unpersönlichen 51, 4. Da Gott sich an Israel

---

[5] So mit ihm auch alle jene Autoren, die Zusätze zu den Liedern annehmen.

[6] Die zugrunde gelegte individuelle Auffassung des Ebed kann hier nicht eigens begründet werden.

[7] J. Fischer, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, 1916: Es «stellen die EJSt tatsächlich einen Zyklus von Prophezeiungen dar, in welchen die Erkenntnis Schritt für Schritt voranschreitet»; sie bilden «ein einheitliches Ganzes, einen einheitlichen Organismus», aber «nicht ein zusammenhängendes Gedicht» (S. 135 f); sie bilden «zwar ein inhaltliches, aber kein formelles Ganzes» (S. 239).

wendet, ist durchaus verständlich, warum er hier nichts Näheres über die Vergangenheit des Ebed sagt, denn, wie das zweite Lied zeigt, kannte Israel den Gottesknecht bereits sehr wohl. Darum haben auch die Worte Jahwes «Siehe, mein Knecht» in 42, 1 nicht den Zweck, ihn dem Volk erstmals vorzustellen und bekannt zu machen.

Im *zweiten Lied* (49, 1-4.5b) spricht der Ebed zu den «Meeresländern» (49, 1a), und damit schliesst sich dieses Lied unmittelbar an das erste an, das mit der Erwähnung der «Meeresländer» (42, 4b) geendet hat. Der Ebed ist den Völkern noch unbekannt und darum stellt er sich ihnen vor, berichtet ihnen von seiner göttlichen Berufung, seiner bisherigen Tätigkeit, seinem vergeblichen Bemühen. Da die Sendung des Ebed an die Heidenvölker eben erst geoffenbart worden ist, kann sich die Erfolglosigkeit nur auf seine Tätigkeit in Israel beziehen. Der Widerstand, den der Knecht in Israel gefunden hat, stellt auch schon das Problem, das im Widerspruch zwischen den Verheissungen Gottes und dem Misserfolg des Ebed liegt und das dann im dritten Lied neu betont wird und im vierten Lied seinen Höhepunkt erreicht. Der Ebed selbst drückt dieses Problem aus, indem er, wohl mit Bezug auf sine Berufungsstunde, sagt: «Er sprach zu mir *(wayyō'mer lī)*: Mein Knecht bist du, bist der Israel [8], durch den ich mich verherrlichen werde» (49, 3). Nachdem er sich aber seiner Aufgabe inmitten seines Volkes gewidmet hatte, muss er nun gestehen: «Ich aber sage *(wa'ănî 'āmartî)* [9]: Vergebens habe ich mich bemüht, umsonst und vergeblich meine Kräfte verbraucht» (49, 4a). Er war als Gottes Bote in Israel aufgetreten, aber viele in Israel haben sein Wort nicht angenommen. Sie haben also seinen Anspruch auf göttliche Sendung in Abrede gestellt und damit sein Wirken dem Misserfolg nahe gebracht. Trotzdem bleibt seine Zuversicht ungebrochen. Im Bewusstsein, dass Gott ihn hochschätzt und ihm helfen wird, sagt er: «Doch meine Sache *(mišpāṭî)* steht bei Jahwe und mein Erfolg [10] bei meinem Gott; geehrt bin ich in Jahwes Augen, und mein Gott ist meine Stärke» (49, 4b.5a) [11]. Die Rechtssache *(mišpāṭ)*, von der er

---

[8] Zur syntaktischen Funktion dieses Wortes als Prädikatsnomen vgl. z. B. Ps 142, 6: «Ich sage: Du (bist) meine Zuflucht, (bist) mein Anteil im Land der Lebenden»; auch Pss 3, 4; 62, 7; 89, 27. Es ist ein häufiges Stilmittel im Versbau, dass ein Wort des ersten Stichus im zweiten ausgelassen, aber mitverstanden wird. Es kann hier nicht eingegangen werden auf den Sinn des «Israel», des neuen Stammvaters (53, 10a$_1$) und siegreichen Gotteskämpfers (53, 12a$_1$).

[9] Vgl. Anm. [25].

[10] Die *p'ullā* ist das erfolgreiche Wirken, der Erfolg des Wirkens. Gerade die Frage, ob und wie der Knecht Erfolg haben wird, ist das Problem des Dramas, das im vierten Lied gelöst wird: er wird Erfolg haben, *yaśkîl* 52, 13 und *yiṣlaḥ* 53, 10.

[11] Der Vers 5a gehört zur Ergänzung, siehe Anm. [18].

gleich im dritten Lied wieder sprechen wird, ist die Frage, ob er mit Recht göttliche Sendung beansprucht oder nicht. Der Ebed stellt sie Gott anheim, der sie durch den Erfolg bestätigen wird. Von hier aus ist auch der Sinn des Gotteswortes an Israel in 42, 1 zu verstehen, denn es hat den Zweck, den Anspruch des Ebed zu bestätigen: «Siehe, mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Erwählter, an dem ich mein Wohlgefallen habe».

Am Ende des *dritten Liedes* (50, 4-9a) spricht der Ebed wieder von der gleichen Rechtsfrage und seinem Vertrauen: «Ich weiss, ich werde nicht zuschanden werden. ‘ ’ Wer will mit mir hadern (*mî ba‘al mišpāṭî*)? Lasst uns zusammen hintreten! — Wer will mit mir rechten? Er trete zu mir heran! — Wer will mich verdammen? Nahe ist er, der mir Recht schafft» (Vv. 7b-9a) [12]. Die Lage ist in diesem Lied dieselbe wie im zweiten. Man kann zwar denken, dass zwischen beiden eine gewisse Zeit verstrichen ist, da zu dem Widerstand der Gegner in 49, 4 in 50, 6 noch die tätliche Verhöhnung des Ebed genannt wird. Doch stimmen so viele Aussagen des dritten Liedes mit denen des zweiten überein, dass die Misshandlung in 50, 6 einfach die nähere Erklärung der Verunehrung sei, die in 49, 4.5b deutlich zum Ausdruck kommt. So kann man sagen, dass beide Lieder ungefähr den gleichen Zeitpunkt im Leben des Ebed widerspiegeln. In beiden wird der Zuschauer des Dramas in Spannung gehalten durch den Widerstreit zwischen Gottes Verheissung, auf die der Ebed vertraut, und der Macht der Gegner, die ihn bekämpfen. Wie wird er ausgehen, wie wird der Ebed Erfolg haben, wie wird sich Jahwe durch ihn verherrlichen? Hier fällt der Vorhang. Aber hinter ihm geht die Handlung weiter bis zur Katastrophe, zum Unterliegen des Ebed.

2. Der zweite Akt (52,13-53,12) beginnt, ähnlich dem ersten, in einem Zeitpunkt, da eine neue, unglaubliche Erkenntnis aufleuchtet, nämlich die Erkenntnis, dass der Knecht trotz der schein-

---

[12] Der Vers 50, 9b passt weder zu V. 9a noch zur Ergänzung V. 10, sondern gehört zum Trostbuch und zwar zu 50, 2b-3, wo der Aufbau noch einen Vers verlangt:

2b «Siehe durch mein Drohen lege ich das Meer trocken,
mache Ströme zu Wüste;
ihre Fische verfaulen vor Wassermangel
und sterben vor Durst.
3 Ich kleide die Himmel in Schwarz
und mache Sacktuch ihnen zur Hülle;
9b siehe allesamt werden sie wie ein Kleid zerfallen,
Motten werden sie fressen.»

Das Ebedlied wurde bei Einfügung in das Trostbuch hinter V. 3 statt hinter V. 9b eingeschoben, da V. 9b, der in Wirklichkeit von der Vernichtung der Himmel spricht, von der Vernichtung der Bösen verstanden wurde, vielleicht unter dem Einfluss von 51, 8.

baren Niederlage seine Aufgabe voll erfüllt hat. Erst im Licht dieser Erkenntnis kann der Prophet, der jetzt selbst als persona dramatis auftritt, von dem Schrecklichen sprechen, das er geschaut hat. Wie im ersten Akt, so wird auch in den Worten des zweiten Aktes ausgesprochen, was ihm vorausgegangen ist. Wir sehen deutlich aus seinen Worten, dass der Prophet die Katastrophe zuinnerst miterlebt und mitgelitten hat. Er hat den Kampf der Gegner gegen den Ebed voll Aufmerksamkeit und Angst verfolgt. Er hat darauf gewartet, dass Gott seinem Knecht helfen und ihn rechtfertigen werde, bis die Tragödie zu einem jähen Abschluss kam: der Ebed wurde verurteilt, furchtbar gemartert, entstellt, hingerichtet und als Übeltäter begraben. Seine Feinde triumphierten, aber die bangende Hoffnung, die im ersten Akt den Prophet und die Freunde des Ebed beseelt hatte, wurde nun zu verwirrender Enttäuschung.

Sie hatten zwar mit Staunen geschaut, wie er alles schweigend ertrug; sie konnten keine Sünde an ihm entdecken (53, 7.9), aber der schmähliche, grausame Tod konnte nur bedeuten, dass Gott nicht hinter seiner Mission stand, den Anspruch des Knechtes auf göttliche Sendung nicht anerkannte und ihn darum nicht gerettet, sondern vielmehr gestraft hat: «Wir hielten ihn für gestraft, von Gott geschlagen und geplagt» (53, 4). Sie hatten auf seinen Sieg gehofft, aber er war unterlegen, und nun sahen sie keinen Ausweg.

Aber das schmerzvolle, dunkle Rätsel, vor dem sie standen, liess dem Propheten keine Ruhe. Er rang mit ihm, wie der Psalmist in Ps 73, 16f mit dem Rätsel der gerechten Vergeltung gerungen hat: «So sann ich denn nach, um dies zu begreifen; eine Qual war es in meinen Augen, — bis ich eindrang in die heiligen Geheimnisse Gottes» und erkannte, dass ich stets bei dir sein werde. Das schreckliche Schicksal des Gottesknechtes, so mag unser Prophet überlegt haben, muss gewiss in einem inneren Zusammenhang mit Sünden stehen, aber nicht mit Sünden des Ebed, der ja «kein Unrecht getan und keinen Trug im Mund gehabt hat» (53, 9). Also müssen sein Leiden und sein Tod ihren Grund in den Sünden a n d e r e r gehabt haben. Dies war die grosse Lösung: «wegen unserer Missetaten wurde er durchbohrt» (53, 5), «wegen der Sünden 'seines' Volkes wurde er zu Tode getroffen» (53, 8), «er trug die Sünden der Vielen» (53, 12) und «gab in Treue [13] sein Leben als Sühnopfer hin» (53, 10). Darum hat er gerade durch seinen Tod gesiegt und seine Sendung erfüllt.

In den Worten des Propheten bricht der Jubel über die unerhörte, befreiende Erkenntnis vom Sinn des Sterbens des Ebed hervor. Aber zugleich zittert in ihnen noch das Entsetzen und die Angst nach, in die der Tod des Knechtes ihn geworfen hatte. Auch jetzt kann er

---

[13] In 53, 10 ist statt *'im tāśîm* zu lesen *'ᵉmet śām*.

noch nicht vom Tod des Ebed sprechen, bevor er nicht im Gotteswort 52, 13-15 den Erfolg des Gottesknechtes vorausgestellt hat. Erst dann spricht er in 53, 1-10 vom Tod und der Lösung. Und wie das Drama weltumfassend begonnen hat mit Gottes Ankündigung, dass der Knecht das Gottesrecht unter den Heiden aufrichten wird (42, 1-4), so endet es mit dem Gotteswort 53, 11-12 über den siegreichen Knecht und mit dem vierfachen «die Vielen (Zahlreichen)» [14].

II. Die Ergänzungen der Ebed-Jahwe-Lieder

So einstimmig die im ersten Teil behandelten Perikopen den Ebedliedern zugerechnet werden, so geteilt sind die Meinungen über die Worte, die ihnen in 42, 5-7; 49, 7-9; 50, 10f folgen. Wie schon oben bemerkt, sprechen sie nach manchen Erklärern vom Ebed und gehören darum schlechthin zu den Ebedliedern. Nach anderen aber unterscheiden sie sich so scharf von den Ebedliedern, dass sie nicht vom Ebed handeln können und darum in ihnen die Ausdrücke «Bund des Volkes» (42, 6; 49, 8) und «Licht der Nationen» (42, 6) zu tilgen seien [15].

1. Ergänzungscharakter. Schon allein die Tatsache, dass beide genannten Ansichten bis heute bedeutende Vertreter finden, zeigt, dass in beiden ein wahrer Kern stecken muss. Aber die Lösung kann nicht in einem Entweder-Oder liegen: entweder Ebed oder nicht

---

[14] In 53, 11 ist vielleicht das Hiphil nicht nur in *yaṣdîq* (TM) zu lesen, sondern auch in *yaśbiaʿ* (Fischer, statt *yiśbaʿ* TM) und in *yarʾe* (statt *yirʾe* TM):

«Durch sein Leiden wird er 'Licht' schauen lassen,
sättigen wird 'der Gerechte' mt seiner Erkenntnis,
gerecht machen ' ' mein Knecht die Vielen.»

So erhält man statt des unbefriedigenden «er wird sich mit seiner Erkenntnis sättigen» einen ausgezeichneten Sinn, und das Objekt der drei Verben steht mit grossem Nachdruck am Ende.

[15] So z. B. Duhm und Staerk in 49, 8; C. R. North auch in 42, 6. Mit Recht fragt W. Zimmerli in BiblOr 7 (1950) 188 Anm. 1: «Ist das gesunde Methode?... Der auffallend parallele Bau der Gebilde 42, 5ff und 49 8ff... scheint mir diesem Gewaltexperiment an beiden Stellen dringend zu widerraten». Ebenso unberechtigt ist es zu leugnen, dass 42, 5-7 und 49, 8-9a Ebedtexte sind, weil in ihnen Gott den Angeredeten als Befreier Israels bezeichne, aber 49, 6 dem Ebed eine Sendung an Israel als zu gering abspreche. 49, 5a bejaht die Sendung des Ebed an Israel, und ebenso 49, 6, denn hier wird gesagt, dass es zu gering wäre für den Ebed, nur zu Israel gesandt zu werden. Treffend schreibt W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, [5]I S. 27: «Gerade als Bundesmittler soll der Ebed das Licht der Heiden werden, indem vom neugeschaffenen Gottesvolk Jahwes Recht über die Erde ausstrahlt»; ebenso in [4]III, S. 147.

Ebed, sondern sie muss derart sein, dass sie sowohl der Ähnlichkeit als auch der Verschiedenheit, die zwischen diesen Stücken und den Ebedliedern bestehen, Rechnung trägt. Die Lösung des Problems scheint gegeben durch die Annahme, dass wir es hier mit Ergänzungen der Ebedlieder zu tun haben [16]. Durch die Unterscheidung von ursprünglichen Teilen und Erweiterungen wird nämlich einmal das Gemeinsame verständlich, das sie verbindet; beide sprechen vom Ebed, auch die Erweiterungen, denn die entscheidenden Ausdrücke «Bund des Volkes» und «Licht der Nationen» meinen sicher den Ebed. Zugleich versteht man auch die Besonderheiten, die sie unterscheiden und trennen; sie sprechen nämlich in verschiedener Weise vom Knecht, sowohl was Stil als auch was Inhalt angeht.

Aber diese wichtigen Unterschiede wurden verwischt, da seit Duhm die Meinung herrschend ist, dass die ausdrucksvollen Worte von 49, 5-6 vom gleichen Verfasser stammen wie 49, 1-4, während sie tatsächlich dem Ergänzer zuzuschreiben sind. Es ist allerdings begreiflich, dass man 49, 1-4 und 49, 5-6 als eine ursprüngliche Einheit verstand, denn beide Texte sprechen unzweideutig vom Ebed und dann folgt V. 7, in dem Gott sehr wahrscheinlich das Volk Israel anredet. Dabei sah man hinweg über die literarischen und gedanklichen Unterschiede, die zwischen den beiden Texten bestehen [17]. Aber sie sind vorhanden, und zwar, genau gesprochen, zwischen 49, 1-4.5b und 49, 5a.6 [18].

Dabei ist besonders bemerkenswert, dass uns die Besonderheiten von 49, 5a.6 auch in 42, 5-7 und 49, 7-9a [19] begegnen. Diese Texte stehen also in literarischem Zusammenhang untereinander, eben als Erweiterungen der beiden ersten Lieder [20]. Um dies zu zeigen, werden die Texte zusammen wiedergegeben.

---

[16] Der Klarheit halber sei gleich bemerkt, dass hier als erweiterte Ebedlieder betrachtet werden 42, 1-4+(5-7); 49, 1-4.5b+(5a.6-9a); 50, 4-9a+(10).

[17] H. Cazelles: RechScRel 43 (1953) 53 hat sie beachtet, denn er macht zwischen 49, 1-4 und 49, 5-9 einen Einschnitt.

[18] Der Vers 49, 5b gehört zu 49, 1-4, denn an der jetzigen Stelle stört er, wie schon Duhm bemerkt hat. Dagegen passt er sehr gut als Fortsetzung von 49, 4b (Wortlaut von 4b.5b oben S. 777). Den Grund der Umstellung von 4a und 4b s. in Anm. [30].

[19] Die erste Ergänzung endet mit 42, 7; wer alle Texte des Trostbuches über das grosse Thema von Jahwe, dem einzigen Voraussager der Zukunft, vor Augen hält, kann nicht zweifeln, dass 42, 8-9 die unmittelbare Fortsetzung von 41, 21-29 ist und in keiner Weise zum Ebedlied gehört. Die zweite Ergänzung endet mit 49, 8a, denn in 9b beginnt ein neuer Abschnitt, der nichts mit den Ebedliedern zu tun hat; s. unten S. 785.

[20] Über die Ergänzung des dritten Liedes 50, 10 unten S. 788.

42, 5-7

5 *So sprach (zu mir) der Gott Jahwe,*
der die Himmel geschaffen und ausgespannt,
der die Erde ausgebreitet hat mit ihren Gewächsen,
der dem Volk auf ihr den Odem gibt
und den Lebensgeist den auf ihr Wandelnden:
6 «Ich Jahwe habe dich berufen in Gerechtigkeit,
und dich ergriffen bei der Hand.
Ich habe dich geformt und gemacht
zum BUND DES VOLKES, zum LICHT DER NATIONEN,
7 zu öffnen blinde Augen,
herauszuführen aus dem Kerker Gefangene,
aus dem Gefängnis in Finsternis Wohnende.»

49, 5-9

5 *So sprach (zu mir) Jahwe*[21]:
Zur Zeit des Wohlgefallens habe ich dich erhört
und am Tag des Heiles dir geholfen,
'' und dich gemacht zum BUND DES VOLKES,
'' verödete Erblande zuzuteilen,
9a Gefangenen zu sagen: Zieht aus!
und denen in Finsternis: Kommt hervor!»
5a *Nun aber spricht (zu mir) Jahwe,*
der mich von Geburt zu seinem Knecht gebildet,
zurückzuführen Jakob zu ihm,
und Israel zu ihm zu versammeln:
6 «'' Zu gering ist es für dich, mir Knecht zu sein,
um die Stämme Jakobs aufzurichten
und die Geretteten Israels zurückzubringen.
So mache ich dich zum LICHT DER NATIONEN,
Mittler meines Heils zu sein bis ans Ende der Erde.»
7 *So sprach Jahwe,*
der Erlöser Israels, sein Heiliger,
zu dem tief Verachteten, dem von Völkern Verschmähten,
zu dem Sklaven von Zwingherren:
«Könige werden sehen und aufstehen,
Fürsten, und sich niederwerfen,
um Jahwes willen, der getreu ist,
um des Heiligen Israels willen, der dich erwählt.»

Die Ähnlichkeit und Einheitlichkeit dieser Texte in Form und Inhalt, sowie ihre Verschiedenheit von den ursprünglichen Teilen der Ebedlieder ist kaum zu verkennen. Sie haben nicht den dramatischen

---

[21] Die Voranstellung von 49, 8-9a wird gleich begründet werden.

Charakter der eigentlichen Lieder, in denen die Sprecher unvermittelt auftreten, sondern sie berichten dem Leser Worte Jahwes, denn sie führen sie ein mit der Formel: «So sprach Jahwe» (42, 5; 49, 5a.7.8) [22]. Dazu kommen die hymnischen Sätze (42, 5; 49, 5a.7a), die in den Ebedliedern ganz fehlen, aber im Trostbuch sich sehr oft finden. Ferner sind in beiden Ergänzungen die finalen Infinitive sehr häufig, während sie in den Liedern (ausser 50, 5) gar nicht vorkommen. In beiden Texten wird der Ebed «Bundesmittler des Volkes» und «Licht der Nationen» genannt. Schliesslich wird in ihnen die Aufgabe des Ebed gegenüber Israel in zeitgeschichtlich bedingter Ausdrucksform geschildert, während in den Ebedliedern keine Spur davon zu finden ist. Im Urbestand der Lieder wird dem Ebed in keiner Weise eine «politische» Aufgabe im Sinn der Erweiterungen, sondern nur eine rein geistig-religiöse Tätigkeit zugeschrieben [23]. Das Geschehen schwebt in der eigenartigen Zeitlosigkeit einer Zukunftsvision, das der Prophet aber miterlebt.

2. Bevor auf die inhaltliche Eigenart der Zusätze näher eingegangen wird, ist dem Aufbau von 49, 5-9a besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Ohne Zweifel sprechen die Verse 49, 1-6 vom Ebed. Aber es fragt sich, wen der Text 49, 7-9a meint. Es ist schon betont worden, dass der Befreier und «Bundesmittler des Volkes» in V. 8-9a dem Knecht gleichzusetzen ist. Dann aber steht V. 7, der sehr wahrscheinlich vom Volk Israel handelt, isoliert und unterbrechend zwischen den zwei Ebedtexten. Duhm löst die Schwierigkeit, indem er folgert: V. 7 spricht vom Volk, also muss auch V. 8-9a vom Volk sprechen; dabei wird er aber gezwungen zur unannehmbaren Streichung der Worte in V. 8: «Ich will dich bilden und machen zum Volksbund». Fischer sucht die Lösung auf umgekehrtem Weg: V. 8-9a handelt vom Ebed, also muss auch V. 7 vom Ebed handeln [24]. Aber auch diese Folgerung kann nicht befriedigen, denn es ist wenig glaubhaft, dass der Ausdruck «Sklave von Zwingherren» den Ebed meint. Also führen beide Überlegungen zu falschen Schlüssen und müssen deshalb verfehlt sein; man kann weder von V. 7 auf den Sinn von V. 8-9a, noch umgekehrt vom V. 8-9a auf den Sinn von V. 7 schliessen. Die Lösung muss anderswo liegen.

Den Weg zur Lösung können wir erst finden, wenn wir die eigentliche Schwierigkeit dieses Textes erkennen. Sie besteht darin, dass

---

[22] Ganz besonders wendet sich die Ergänzung 50, 10 an die Leser, nicht an Personen des Dramas; s. unten S. 788.

[23] Nachdem 49, 5a.6-9a vom Urbestand der Lieder getrennt wurde, unterscheiden sich auch die drei ersten Lieder nicht mehr vom vierten durch «zeitgeschichtlich konkrete Züge des gebundenen auf Befreiung harrenden Volkes», auf die W. Zimmerli a. a. O. S. 188 hinweist.

[24] Fischer a. a. O. S. 104.

die Worte von V. 5a.6 eine Klimax darstellen und infolgedessen die Vv. 8-9a in der gegenwärtigen Reihenfolge eine störende Antiklimax enthalten. Denn in V. 5a.6 sagt Gott, dass die Wiederaufrichtung Israels eine für den Ebed zu geringe Aufgabe sei und dass er ihm deshalb eine grössere Aufgabe auftrage, nämlich «Licht der Nationen» zu sein. Somit hat nach dieser Aussage die Beschreibung der Wiederaufrichtung Israels in Vv. 8-9a keinen rechten Sinn mehr; sie kommt zu spät. Ferner wird sie von Vv. 5a.6 vorausgesetzt; das bedeutet aber, dass die Vv. 8.9a nach der Absicht des Verfassers vor Vv. 5a.6 stehen müssen. Zwar wird der Höhepunkt von V. 6 irgendwie auch schon durch den V. 5a über die Rückführung Israels vorbereitet, aber seine hymnische Form zeigt, dass er nur die Wiederaufnahme der eigentlichen Aussage von Vv. 8-9a ist.

Durch die Vorausstellung von V. 8-9a wird nicht nur die inhaltliche, sondern auch die stilistische Steigerung wiederhergestellt, denn gerade die vorangestellten Worte der Vv. 8-9a geben der Einführungsformel von V. 5a ihr notwendiges Gegenstück und damit erst ihren rechten Sinn. Wir haben dann nämlich zuerst in V. 8: «Jahwe hat gesagt (*kō 'āmar Yahwe*)... Ich habe dich gemacht zum Bund des Volkes»; dann folgt in V. 5a.6: «Nun aber sagt Jahwe (*w^{e}'attā 'āmar Yahwe*)...: Ich mache dich zum Licht der Nationen» [25]. Dass die Reihenfolge 49, 8-9a.5a.6-7 vom Dichter beabsichtigt sein muss, wird auch bestärkt durch den Vergleich zwischen den Zusätzen zum 1. und 2. Lied, denn im ersten Zusatz wird die Doppelaufgabe des Ebed mit den inhaltsreichen Bezeichnungen «Bundesmittler des Volkes» und «Licht der Nationen» (42, 6) thematisch angegeben und dann im zweiten Zusatz mit Wiederaufnahme der gleichen Ausdrücke in gleicher Reihenfolge ausführlicher geschildert (49, 8.6) [26].

Durch diese Reihenfolge der Verse in der Erweiterung zum zweiten Ebedlied wird nun auch 49, 7 aus der oben erwähnten störenden Isolierung gelöst, denn der Vers steht nicht mehr isoliert und unterbrechend zwischen den beiden Reden Gottes an den Ebed, sondern bildet den Abschluss [27] der Ergänzung. Nachdem Gott in 49, 8-9a.5a.6 zum Ebed gesprochen hat, wendet er sich mit einem Schlusswort an den «Sklaven von Zwingherren», an das Volk Israel. Aber der V. 7 gehört, obwohl er den Ebed gar nicht nennt, trotzdem zum erweiterten Ebedlied, denn er steht in innerem Zusammenhang zu den Vv. 8-9a.

---

[25] Es ist formell die gleiche Gegenüberstellung wie in 49, 3-4: «Er hat zu mir gesagt (*wayyō'mer lî*)» und «Ich aber sage (*wa'^{a}nî 'āmartî*); oben S. 777.

[26] Es wird nun auch äusserlich sichtbar, dass V. 5a.6, wie oben S. 781 betont wurde, nicht zum ursprünglichen Ebedlied gehört, denn er ist davon durch V. 8-9a getrennt.

[27] Vgl. W. Staerk in ZAW 44 (1926) 244f.

5a.6. In ihnen wird nämlich die vom Ebed am gedemütigten Volk zu erfüllende Aufgabe beschrieben, in V. 7 hingegen die Erhöhung des Volkes, also die Erfüllung dieser Aufgabe ins Auge gefasst [28].

Umstellung von Versen sind gewiss nicht leichthin anzunehmen, aber es ist zu bedenken, dass solche auch sonst und gerade auch in den Ebedliedern vorkommen. So gehört 50, 9b zu 50, 3, und 49, 5b stand ursprünglich hinter 49, 4b [29]. Es lässt sich auch ein guter Grund vermuten, warum ein Redaktor, der die Struktur der Ergänzung in Is 49 nicht durchschaute, die Vv. 8-9a vor V. 9b gestellt habe. Da Vv. 8-9a von der Befreiung der Verbannten und der Neubegründung Israels in der Heimat sprechen, wollte er diese Worte in unmittelbare Verbindung bringen mit Vv. 9b-13, die die Rückkehr in die Heimat schildern, und so eine Überleitung zu ihnen schaffen [30]. So konnte es geschehen, dass mehrere Autoren Vv. 8-12 als eine Einheit verstehen wollten. Aber Duhm [31] hat richtig bemerkt, dass 9b ein neues Bild einführt, denn hier werden die zurückkehrenden Exulanten mit einer Herde verglichen, die ungehindert an allen Wegen weidet und mit allem Guten gesättigt wird. Es sind also die Worte 5a.6-9a über den Ebed und seine Aufgabe zu trennen von 9b-13, die keine Beziehung zum Ebed zeigen und darum als Teil des Trostbuches zu betrachten sind.

3. Gedankliche Eigenart der Ergänzungen. Die bewusste Anlehnung der Erweiterungen an die ursprünglichen Ebedlieder ist offenbar. In beiden spricht Gott zum anonymen Ebed, von seiner Berufung und der Hilfe, die er ihm gewährt. Ebenso ist beiden gemeinsam die Nennung der geistigen Aufgabe des Ebed gegenüber den Heiden. Die Lieder sprechen davon, dass der Knecht unter den Heiden das Gottesrecht aufrichten wird (42, 1-4) und «die Vielen» Licht schauen lassen und sie mit seiner Erkenntnis sättigen wird (53, 11). Der Ergänzer schuf das wunderbare Bild vom «Licht der Hei-

---

[28] Auch die deutliche Anlehnung des V. 7 an 52, 13-15 spricht dafür, dass V. 7 zum erweiterten Ebedlied gehört.

[29] Siehe Anm. [12] und [18].

[30] J. Fischer a. a. O. S. 107: Es ist «in V. 8.9a die Tendenz, einen Anschluss an V. 9b-13 zu gewinnen, deutlich erkennbar». Gerade die Verschiebung von V. 8-9a erklärt, warum der Redaktor auch V. 5a und 5b umgestellt hat. Er hatte die ursprüngliche Reihenfolge vor sich: *1-4.5b*.8-9a.5a.6-7. Aus dem genannten Grund stellte er 8-9a ans Ende: *1-4.5b*.5a.6-7.8-9a, und erhielt einen guten Kontrast zwischen der Erfolglosigkeit des Ebed (V. 4) und dem neuen grossen Auftrag (V. 5a.6). Aber der Kontrast wurde gestört durch V. 5b: «Geehrt bin ich in Jahwes Augen, und mein Gott ist meine Stärke». So stellte er V. 5b hinter V. 5a und wiederholte an Anfang von V. 6 die Einleitung: «und er sprach».

[31] B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, ²1902, S. 335.

den» [32] und verkündete, dass der Knecht blinde Augen öffnen und Heilsmittler bis an der Erde Grenzen sein werde. Noch mehr. Der Dichter hatte den ersten Akt in den Augenblick verlegt, in dem der Ebed nach einer ersten Tätigkeit in Israel zum früheren Auftrag hinzu auch noch den an die Heiden erhält, und der Ergänzer [33] hat diesen Augenblick ganz besonders ausdrücklich hervorgehoben [34].

Ebenso wichtig wie das Gemeinsame ist das Mehr, das die Erweiterungen den Liedern gegenüber haben, und dies betrifft vor allem das Volk Israel. Der Dichter der Lieder spricht zwar unzweideutig von der Arbeit des Ebed unter dem Volk, aber nennt es nie ausdrücklich als solches [35]. Auch Art und Ziel dieser Arbeit deutet er kaum an (50, 4). Da er auch sonst nur bestimmte Momente des Dramas deutlich hervortreten lässt, mag es ihm auch hier genügt haben, die geistige Arbeit für die Völker genannt zu haben und damit verstehen zu geben, dass sie auch am Volk zu verwirklichen war.

Ganz anders der Ergänzer. Bei aller Anerkennung der Grösse der Sendung an die Heiden steht für ihn das Wirken des Ebed für das *Volk* im Vordergrund, das Volk und sein Schicksal lag ihm viel mehr am Herzen und war ihm auch greifbarer. Darum kommt er immer wieder auf das Volk zu sprechen (42, 6; 49, 5s.8s) und schliesst in 49, 7 mit einem Gotteswort an das Volk selbst ab. Man bekommt den Eindruck, dass der Verfasser der Zusätze gerade die in den Liedern fehlende ausdrückliche Näherbestimmung der Aufgabe des Ebed am Volk ergänzen wollte. Vor allem charakterisiert er das Geistige und Religiöse dieser Aufgabe durch den prägnanten Ausdruck «Bundesmittler des Volkes». Damit ruft er aber auch schon die Erinnerung an den Bundesmittler Moses wach und an das, was als notwendige Voraussetzung für das Leben nach dem Bund, damals wie in der Exilszeit, verwirklicht werden musste, nämlich die Befreiung des «Sklaven von Zwingherren», die Herausführung aus der Finsternis der Gefangenschaft zum Licht, in die Heimat, zu Gott, zum ruhigen Besitz des Landes, der stets eng mit dem Bundesgedanken verbunden war. Gewiss braucht der Ergänzer geschichtliche und zeitgeschichtliche Züge, um die Aufgabe des Ebed zu schildern, und man mag diese Aufgabe in einem gewissen Sinn eine «politische» nennen, aber sie ist ganz und gar darauf hingeordnet zu bewirken, dass das Volk, der

---

[32] Vielleicht angeregt durch das Wort des Trostbuches Is 51, 4, das aber keinen menschlichen Mittler kennt: «Belehrung (*tôrā*) wird von mir ausgehen, und mein Recht zur Erleuchtung der Völker (*lᵉ'ôr gôyīm*)».

[33] 42, 1-4 (oben S. 776) und 49, 6 (oben S. 784).

[34] Das Leiden des Ebed wird in den beiden ersten Liedern nicht erwähnt, und darum auch nicht in ihren Erweiterungen. Erst im dritten Lied und wohl auch in seinem Zusatz (unten S. 788) kommt es zur Sprache.

[35] Nur in 53, 8 wird das «Volk» ausdrücklich genannt.

Feinde Händen entronnen und von aller Furcht befreit, Gott dienen und alle Tage heilig und gerecht vor ihm wandeln könne. Die Aufgabe des Ebed hätte in den Nachdichtungen kaum konkreter gemalt werden können als mit den Farben, die dazu verwandt wurden.

4. Das besondere Interesse des Ergänzers für das Volk kann uns wohl auch die Antwort auf die Frage nach dem Zweck geben, zu dem die Ebedlieder in das Trostbuch eingefügt und erweitert worden sind. Da der Ebed Israel und der anonyme Ebed Jahwe jetzt im Trostbuch nebeneinander stehen, folgert man daraus trotz ihrer tiefen Verschiedenheit immer wieder, dass beide miteinander identisch sein müssen. Aber wir haben im Buch nicht eine Gleichsetzung, sondern vielmehr eine Gegenüberstellung der beiden Knechte. Der Knecht Israel wird in dunklen Farben gemalt: er ist blind und taub und eigensinnig, es fehlt ihm an Mut und Gottvertrauen, obwohl er zu Hohem berufen ist. In den Ebedliedern hingegen sehen wir die herrliche Gestalt des Jahweknechtes: er ist ohne Sünde, voll Ausdauer und Hingabe und Gottvertrauen, erfüllt von Gehorsam gegen seinen Beruf. Die Reden des Trostbuches bemühen sich, Israel Mut, Glauben und Zuversicht einzuflössen. Diesem Ziel diente auch die Einfügung der Ebedlieder in das Trostbuch. Schon die Gleichheit des Titels 'Knecht' regte an, die beiden Knechte miteinander zu vergleichen und dem Knecht Israel den Jahweknecht als Beispiel vorzuhalten [36]. War nicht die Gestalt des Gottesknechtes wie sonst nichts dazu geeignet, dem armseligen Israel ein mächtiges, nachahmungswertes Vorbild zu sein? [37].

Von hier aus mag auch Licht fallen auf die Frage, warum der Ergänzer die Aufgabe des Ebed am Volk mit, wenigstens teilweise, zeitgeschichtlichen Zügen gezeichnet hat, denn gerade dadurch brachte er den Ebed den Israeliten näher und weckte in ihnen lebhafteres Interesse am Ebed und somit grössere Bereitschaft, seinem Beispiel zu folgen [38]. Dieselbe paränetische Absicht dürfte auch den hymnischen Sätzen zugrunde liegen, die den Leben spendenden Schöpfergott, den Erlöser Israels, den Heiligen Israels nennen (42, 5a; 49, 7a). Noch deutlicher wird diese Absicht in der ermutigenden Abschlussrede

---

[36] Die Einfügung konnte umso leichter geschehen, als das Trostbuch nirgendwo ausserhalb der Ebedlieder einen menschlichen Befreier des Volkes nennt; nur Gott befreit und führt das Volk.

[37] Hier liegt auch der Wahrheitsgehalt der Auffassung, die im Ebed Jahwe das ideale Israel sehen will.

[38] Natürlich konnte auch das Bestreben, die eingefügten Lieder enger mit dem Trostbuch zu verbinden, auf die Abfassung der Ergänzungen einfliessen; vgl. FISCHER a. a. O. S. 91.

Gottes an Israel in 49, 7b. Ganz ausdrücklich aber ist sie in der Erweiterung 50, 10 zum dritten Ebedlied:

«Wer unter euch Jahwe fürchtet,
'höre' auf die Stimme seines Knechtes,
der im Dunkeln wandelte
und ohne Lichtstrahl war,
'aber vertraute' auf Jahwes Namen
und sich 'stützte' auf seinen Gott!» [39].

Die Worte weisen ausdrücklich auf das Beispiel des Ebed hin und mahnen, es nachzuahmen. Sie sind eine Homilie, «freilich eine sehr kurze Homilie. Aber die Prägnanz ihrer Formung gibt ihr die herzandringende Kraft der Mahnung: so gehet hin und tuet es desgleichen, — mehr als viele fromme Worte» [40].

Durch die Unterscheidung zwischen ursprünglichen Teilen und Ergänzungen in den Ebed-Jahwe-Liedern erhalten wir zwei einheitliche Reihen von Texten. Die Ergänzungen heben sich deutlich ab, im zweiten Lied besonders dank der Umstellung von 49, 8-9a. Es dürfte klar geworden sein, dass Bezeichnungen wie «Zusatz» oder «Ergänzung» einen Text nicht auf eine niedrigere Wertstufe stellen. Es ist ein neues Beispiel dafür, wie wichtig die literarkritische Untersuchung der biblischen Texte sein kann, ja dass sie für den Exegeten eine Pflicht ist, denn erst mit ihrer Hilfe wird, wie so oft, so auch hier deutlich, welche exegetische Methode jeweils in Anwendung kommen muss. Die ursprünglichen Ebedlieder sind zunächst nur aus sich selber heraus zu erklären. Man mag natürlich parallele Ausdrücke des Trostbuches heranziehen, aber sie bringen uns nicht weit. Erst in zweiter Linie sind die Lieder aus ihrem jetzigen Zusammenhang mit dem Trostbuch zu verstehen, insofern sie nämlich durch die Einfügung das zusätzliche Ziel erhalten haben, dem Ebed Israel ein Vorbild hinzustellen. Die Ergänzungen hingegen sind wesentlich zu deuten aus ihrer Beziehung sowohl zu den Liedern als auch zum Trostbuch.

ERNST VOGT, S. J.
Rom

---

[39] Die Partikel *ʾašer* in V. 10b wurde hier als eigentliche Relativpartikel verstanden und darum im Folgenden gelesen *wayyibṭaḥ* (statt TM *yibṭaḥ*, Haplographie) und *wayyiššāʿēn* (statt TM *wᵉyiš'*). Man kann *ʾašer* auch absolut nehmen, im gleichen Sinn wie *mî:* «Wer im Dunkeln wandelt... vertraue...!» Doch ist diese Fassung blasser und spricht nicht vom Ebed, obwohl der Ausdruck «sein Gott» auf ihn hinzuweisen scheint, da gerade er in 49, 4b.5b zweimal das gleiche Wort gebraucht.

[40] W. STAERK in ZAW 44 (1926) 243.

El hijo del hombre en Daniel

1. *La expresión daniélica: filología y estilística*

La interpretación del «hijo del hombre» de Daniel 7,13 está lejos de ser unánime. A las opiniones ya clásicas: colectiva (pueblo de Israel), individual (Mesías, ángel), y media, A. Feuillet, partidario del segundo grupo, añadió no hace mucho la suya propia: el hijo del hombre sería la personificación de la Gloria divina [1].

---

[1] A. Feuillet, *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*. *RB* 60 (1953) 170-202; 321-346. Una visión de las sentencias en p. 191; también en H. H. Rowley, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935, pp. 62 s., núm. 2. Entre la bibliografía posterior al art. de Feuillet, además de las introducciones (Eissfeldt², Robert-Feuillet, I², etc.), señalamos las **traducciones y comentarios:** P. Saydon, *Daniel* (*A Cath. Comm. on Holy Script.* 1953); R. Augé, *Daniel* (*La Biblia*, XV, 2) Monestir de Montserrat 1954; J. de Menasce, *Daniel* (BJ) Paris 1954; J. T. Nelis, *Daniel uit de grondtekst vertaald en uitgekegd*. Roermond en Maaseik 1954; H. Schneider, *Das Buch Daniel*, Freiburg 1954; E. W. Heaton, *The Book of Daniel* (Torch Bible Comm.) London 1956; A. J. Jeffery, *Daniel* (*The Interpreter's Bible* VI) Nasville-N. Y. 1956; P. Oschwald, *Le Livre de Daniel*, Neuchâtel 1957; G. M. Price, *The Greatest of the Prophets. A New Commentary on the Book of Daniel*, Mountain Views; F. Michaéli, *Le Livre de Daniel* (*La Bible II. L'Ancient Testament*, vol. 2. Introduction par E. Dhorme) Bruges 1959. Sobre el **Hijo del hombre:** M. Black, *The Servant of the Lord and the Son of Man*, en *Scot. Jour. of Th.* 6 (1953) 1-11; J. Bright, *The Kingdom of God. The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, N. Y. 1953; W. H. Brownlee, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls*, en *BASOR* 132 (1953) 8-15; 135 (1954) 33-38 (cf. pp. 12-15); V. Taylor, *The Names of Jesus* (Son of Man, pp. 25-36), London 1954; J. Coppens, *Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique*, en *VTS* 3 (1955) 33-41; M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten* (Fest. S. Mowinckel. 1955), en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, pp. 274-290; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Acta reg. Societatis human. litter. Lundensis III), Lund 1955; E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn?*, en *NT* 1 (1956) 81-103; O. Cullmann, *Die*

No hay por qué insistir en la significación etimológica del arameo בַּר אֱנָשׁ «hombre», individuo de la especie humana [2]. Sin embargo, con idéntico sentido etimológico el egipcio *S3 S* equivale a «noble» y en el acádico del Código de Hamurapi *mâr awīlim* significa «hombre libre» o «hijo de un hombre libre». La expresión daniélica —única en el arameo bíblico, con un sólo ejemplo en el material arqueológico de once siglos (8 a. C. - 3 p. C.) y frecuente en el arameo palestinense y samaritano posterior [3]— plantea el problema de su significado en uso y de su aislamiento.

El material arameo bíblico es reducidísimo. La forma singular de «hombre», simple אֱנָשׁ, o enfática אֱנָשָׁא, aparece diecisiete veces, siempre con el mismo valor genérico (hombre) o indefinido (alguno) (Dan 2,13.43; 3,10; 4,13.14.19.22.29.30; 5,5.21; 6,8.13; 7,4.8; Esd 7,13). De ellas, seis en contraposición con el reino animal (Dan 4,13.22.29.30; 7,4) y tres con la divinidad (Dan 5,21; 6,8.13 cf. 2,10) [4]. En plural, más raro, el hebraísmo אֲנָשִׁים (Dan 4,14) [5] y בְּנֵי־אֲנָשָׁא (Dan 2,38; 5,21) conserva el mismo carácter, en contraposición implícita a Dios el primero, y explícita a la especie animal los demás. Por otra parte, todas las formas de la raíz גבר son también fieles a su

---

Christologie des Neuen Testaments (2 Kap. Jesus der Menschensohn, pp. 138-198), Tübingen 1957; J. A. EMERTON, *The Origin of the Son of Man Ideology*, en *Jour. of Th. Stud.* 9 (1958) 225-242; L. ROST, *Zur Deutung des Menschensohnes in Dan 7: Gott und die Götter*, en *Fest. E. Fascher*, Berlin 1958, 41 ss.; E. YOUNG, *The messianic propheties of Daniel*, Delft 1954; *Daniel's Vision of the Son of Man*, London 1958; W. EICHRODT, *Zum Problem des Menschensohnes*, en *Evang. Th.* 19 (1959) 1-3; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Bruges 1959, pp. 172-178; A. J. B. HIGGINS, *Son of Man-Forschung since «The Teaching of Jesus»*, en *New Testament Essays* (published by A. J. B. Higgins, Manchester 1959) 119-135; H. KRUSE, *Compositio Libri Danielis et idea Filii Hominis*, en *VD* 37 (1959) 147-161; 193-211; E. NARDONI, *El Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes*, en *Rev. Bibl.* (Arg.) 21 (1959) 21-24; J. MUILENBURG, *The 'Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, en *JBL* 79 (1960) 197-209; después de corregidas las pruebas de este artículo hemos recibido el trabajo de L. DEQUEKER, *Daniel VII et les Saints du Très Haut*, en *ETL* 36 (1960) 353-392, por lo que no podemos hacer más que breves alusiones a él. Otros trabajos recientes relacionados con el tema se citarán en el transcurso del estudio.

[2] G. DALMAN, *Die Worte Jesu* I², Leipzig 1930, p. 390; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*², N. Y. 1957, p. 37; E. SJÖBERG, בר אנש *und* בן אדם *in Hebräischen und Aramäischen*, en *Acta Orientalia* 21 (1950) 105-106; S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1956, p. 346

[3] DALMAN, *o. c.* 191 ss.; SJÖBERG, *l. c.* 61.

[4] L. BAECK, *Der Menschensohn*, en *Monat für Gesch. u. Wiss. des Jud.* 81 (1937) 13.

[5] Kittel propone אנשא.

etimología (Dan 2,25 ; 3,8.12.13.20-25.27 ; 5,15 ; 6,6.12.25 ; Esd 4,21 ; 5,10 ; 6,8).

En la parte hebrea de Dan las formas אָדָם (8,16; 10,18) y בְּנֵי אָדָם (10,16 TM) son constantes a su valor genérico, mientras גֶּבֶר (8,15, a pesar del paralelo ; cf. גַּבְרִיאֵל), אִישׁ y אֱנָשָׁא (9,21 ; 10,5.7.11 ; 12,6.7 ; con excepción de 9,7, pero cf. también Num 23,19 ; Jer 49,18.33 ; 50,40 ; 51,43) incluyen siempre la nota de sexo y edad. La forma compuesta del singular, כְּבַר־אָדָם, es única (8,17). De modo semejante a los ochenta y nueve casos de Ezequiel, con ella se dirige el ángel al vidente. Por eso hay quien habla de sentido individual [6]. Más bien la expresión trasluce un matiz de inferioridad, fundado en la raíz misma y confirmado por los textos [7]. En los restantes textos bíblicos, trece en total, en que aparece, בֶּן־אָדָם es siempre segundo término de paralelismo ; sin embargo, nunca con אָדָם en primer lugar. Esta imposición estilística —que no es pura coincidencia, se palpa en las variantes de un mismo texto en Ps 8,5 y Ps 144,3— explica el uso de אִישׁ y גֶּבֶר que, en fuerza del paralelismo, adquieren el valor genérico de בֶּן־אָדָם que por el contexto gobierna la frase. Tal afirmación queda confirmada precisamente en el texto a primera vista más difícil (Ps 146,3). El valor genérico constante de בֶּן־אָדָם [8] queda aún más de relieve por los matices de contraposición a la divinidad (Num 23,19 ; Job 16,21 ; 25,6 ; 35,8 ; Ps 8,5 ; 80,18 ; 146,3 ; Is 51,12) o al reino animal (Jer 49,18.33 ; 50,40 ; 51,43). Se ha notado, por fin, que el singular, fuera de los casos vocativos de Ezequiel, es exclusivo del estilo poético.

Aunque la limitación del material resiste a una inducción estadística y conclusión definitiva, con todo, la constancia en el uso de los términos bíblicos, entre sí y correspondientes hebreo-arameos, confirmaría a בַּר אֱנָשׁ en el valor genérico de su etimología, en contraposición a la divinidad y al reino animal, y posible elevación poética [9]. En realidad el texto que estudiamos pertenece a la forma rítmica.

---

[6] J. DE FRAINE, *o. c.* 125.

[7] Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Roma 1947, § 129, j. ; P. PARKER, *The Meaning of 'Son of Man'*, en *JBL* 60 (1941) 150-1 ; P. SAYDON, *o. c.* 635 ; J. ZIEGLER, *Ezechiel*, Würzburg 1949, p. 116 ; W. EICHRODT, *l. c.* 1-3.

[8] SJÖBERG, *l. c.* 56-7 ; DE FRAINE, *o. c.* 124-5.

[9] Sólo en otro trozo poético (4,13) se usa el término «hombre» en su forma simple : לְבַהּ מִן־אֱנָשָׁא.

De acuerdo con las conclusiones de Sjöberg [10] acerca del material arameo extrabíblico por él analizado, añadiremos únicamente que los documentos publicados más tarde por E. G. Kraeling [11] y Driver [12] y, entre los manuscritos arameos de Qumrān, el Testamento de Leví [13], los dos Apócrifos aramaicos [14], y la Jerusalén Nueva [15], no hacen sino confirmar el uso de אנש. El Génesis Apócrifo, además de las formas אנש, כל אנש y los hebraísmos אנוש, אנוש [בנ][16], siempre en sentido genérico, ofrece por primera vez en la literatura extrabíblica [17] el término en cuestión en la forma hebraizante בר אנוש [18]. «Multiplicaré tu descendencia como el polvo de la tierra, de modo que *nadie* (כלבר אנוש cf. Gen 13,16) podrá contarla». Al sentido colectivo añade el indefinido, corriente más tarde (cf. Dan 3,10; 5,7; 6,8.13). Sin embargo, un único caso no del todo semejante (cf. indefinido כל), en un texto arrítmico y de cronología, aunque todavía imprecisa, en el mejor de los casos bastante posterior al libro de Daniel, no permite reforzar ninguna de las teorías para explicar el sentido preciso y aislamiento del término daniélico. Basados en los escasos hechos comprobados, diríamos, siguiendo a Dalman [19], que בַּר אֱנָשׁ con su significación

---

[10] *L. c.* 62-85. 90-105.

[11] *Brooklyn Museum Aramaic New Documents of the fifth century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven 1953; 3:1.19; 4:16.19; 5:9; 8:5.8.

[12] *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1954. Falta aun el simple אנש.

[13] *1Q Levi* 8,2.

[14] *1Q 23* 9,3.

[15] *2Q Jer.N.* F. I. 18, editada por M. Baillet, *Fragments araméens de Qumrân 2. Description de la Jérusalem Nouvelle*, en *RB* 62 (1955) 223.

[16] *1QIV.* 20:16.19.17.18; 21:19; 20,32; 19:15, publicado por N. Avigad - Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judâea*, Jerusalem, 1956.

[17] Los editores datan el documento entre el s. I a. C. y I p. C. La lengua de la recensión aramaica que nos interesa se considera del s. I a. C. Cf. E. Y. Krutscher, *Dating the Language of the Genesis Apocryphon*, en *JBL* 76 (1957) 292; *The Language of the Genesis Apocryphon: a Preliminary Study*, en *Aspects of Dead Sea Scrolls* (Jerusalem 1958). pp. 1-35; A. Dupont-Sommer, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, p. 249.

[18] *1QIV* 21:23.

[19] *O. c.* 194; S. Mowinckel opina que siempre tuvo cierto énfasis, *o. c.* 347. En cambio Kahle, *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, en *Th. Rund.* 17 (1949) 20.1 llega a la conclusión contraria. בר אנש sería el único ejemplo de lengua vulgar en el estilo elevado de la Biblia. Así se explicaría su ausencia en los documentos oficiales nabateos y palmiranos, pero no en los persas y anteriores (Sjöberg, l. c. 107). Sería además extraño que el único ejemplo de lengua vulgar se introdujera precisamente en un pasaje rítmico. Sjöberg piensa (*l. c.* 106) —y más o menos lo mismo E. König,

genérica de «hombre», tuvo un uso restringido, solemne y poético (Dan), generalizado después en el lenguaje ordinario. Si queda fuera de toda duda la ausencia de todo carácter titular.

La expresión daniélica exacta no es בַּר אֱנָשׁ sino כְּבַר אֱנָשׁ. Diriase que un afán de exactitud angustia al autor de Dan. Ve venir «*como* un ser humano». Dan usa repetidamente la partícula כְּ que, como la correspondiente acádica *kima* y la idéntica hebrea, tiene valor general de semejanza y a veces equivale a un adverbio. En Dan presenta a veces este último valor (4,5.16.32; 6,1.9; 7,15); otras introduce una comparación literaria (2,35 cf 2,40; 4,32; 7,9; 10,6) o supone semejanza o identidad reales (4,30; 5,11). Una cuarta categoría reúne los textos filológica y textualmente más próximos al nuestro: la primera bestia es «como un león» (7,4), la tercera «como un leopardo» (7,6) [20], y la cuarta tiene ojos «como de hombre» (7,8). En la parte hebrea de Dan se aparece al vidente un personaje «como una figura de varón» כְּמַרְאֵה־גָבֶר (8,15), o «semejante a los hijos de los hombres» כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם (10,16), «como figura de hombre» כְּמַרְאֵה אָדָם (10,18) Es difícil llegar a una conclusión, «probada científicamente», sobre el valor del כְּ en estos casos. Puede ser un elemento *técnico* de las descripciones visionales, consagrado ya por Ezequiel [21] Su frecuente uso en algunas de sus visiones les da cierto tono de misterio (cf Ez 1,4.5.13-16; 8,2; 10,1.8; 40,2.3), falta con todo aun dentro de la primera visión al describir los animales (1,6-13) y ruedas (1,17-22) y, en absoluto, en la visión de Jerusalén (8), del campo de huesos (37), lo restante de la del c 40 y cc 45-47 Algo semejante ocurre en Dan. No sólo falta en visiones atribuidas por algunos a época y

---

Die messianischen Weissagungen des A. T., Stuttgart 1900, p. 300; PROCKSCH, *Der Menschensohn als Gottessohn*, en *Chris. u. Wiss.* 3 (1927) 429. DENNEFELD, o c. 687—, que se trata del primer caso de verdadero sentido individual Sería de todas formas una individualidad como la de la cuarta fiera, designada siempre con el nombre genérico aplicado antes a las cuatro (7.11.19 23) Además en Q. y arameo posterior el término se generaliza cada vez más hasta significar «un quidam».

[20] Para la segunda usa דְּמְיָה: «semejante» a un oso, por razón literaria

[21] H GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Gottingen 1905, p. 342; R. A. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Dn.*, Oxford 1929, p. 213; BUZY, *Les Symboles de l'Ancient Testament*, Paris 1929, p. 289; MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Dn.*, N. Y. 1927, p. 318; VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen-Leipzig 1903, p. 11; BAUMGARTNER, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitischen-jüdischen Apokaliptik*, Münster 1923, p. 41; LAGRANGE, *Le judaisme avant Jésus-Christ*, Paris 1931. p 505. LINDER, *Commentarius in librum Daniel*. Paris 1939·

autor posteriores (c. 8), sino en las del c. 2 y 5. Aun dentro del mismo cuadro en que aparece el «hijo del hombre», falta al tratar de las cuatro bestias en general (7,3), de la cuarta (7,7 *a*), del Anciano, trono de llamas, río de fuego (7,9.10 cf. Ez 1,5.13-16.19). Es verdad que tratándose de una obra literaria es casi ridículo argüir con tanto rigorismo. Sin embargo, el texto parece justificar de alguna manera la presencia del כְּ en 7,4.6. La abundancia de cabezas y alas haría que los animales apareciesen «*como* un león y *como* un leopardo». Paralelamente [22] el כְּבַר אֱנָשׁ tendría rasgos impropios del hombre: sería más bien un ser sobrenatural (Dalman [23], Charles [24], Feuillet [25]); hombre, aunque no simple hombre (Tillmann [26]); Cristo aún no encarnado (Calvino [27]), o aun ni siquiera hombre, y mucho menos el «Hijo del Hombre» (Bleibtren [28]). Mas, aun prescindiendo del caso semejante de 7,5, la ausencia de todo detalle obliga a mantener el texto en toda su imprecisión [29].

Basados en la semejanza de las expresiones en 8,15 y 10,16.18, creen algunos poder llegar a la naturaleza angélica del «hijo del hombre» [30]. No vamos a entrar en las diferencia filológicas [31], ni en el problema de la unidad de composición del libro de Dan. Aun suponiendo ésta y la convertibilidad de דְּמְיָה (7,5) o דְּמֵה (3,25) y כְּ, los textos parecen más bien disuadir la identificación. Supuesta por otros rasgos la presencia del ángel (cf. el nombre de Gabriel en 8,15), la expresión de los cc. 8 y 10 revela su apariencia visionaria; pero en manera alguna la exige por sí sola, v. gr. en Ez 1,26-27. Todas las razones que en los contextos de los cc. 8 y 10 determinan esa identificación faltan en el 7.°. En cambio saltan a la vista las diferencias entre las figuras humanas de estos pasajes. En 8 y 10 son intérpretes de la visión, no *objeto* de ella, necesitado de

---

[22] MOWINCKEL piensa (*o. c.* 353) que el כְּ supone reinterpretación del hijo del hombre para acomodarlo a las bestias.

[23] *O. c.* 390.

[24] *O. c.* 94.5.

[25] *L. c.* 187.

[26] *Der Menschensohn*, en *Bib. Stud.* 12 (1907) 94.5.

[27] *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae 1889, vol. 51, c. 60.

[28] *Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn*, en *Th. Stud. u. Krit.* 98/9 (1926) 168.

[29] Sobre la alusión a las nubes del cielo, rasgo impropio del hombre, trataremos después.

[30] VOLZ, *o. c.* 11; GRESSMANN, *o. c.* 37; STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster 1934, p. 104; KRUSE, *l. c.* 200.

[31] DALMAN, *o. c.* 390.

aclaración, como en el c. 7 [32]. El texto de 3,25 ilumina aún más. Nabucodonosor contempla cuatro hombres (גֻּבְרִין), de los cuales el cuarto tiene el aspecto de un dios (דְּמֵה לְבַר־אֱלָהִין). Cree que es un hombre, pero reconoce en él rasgos que le asemejan a los dioses. Nada de eso en 7,13; la figura escueta de un כְּבַר אֱנָשׁ, como en 7,5. ¿Es un hombre con apariencia extraña o, más bien, un ser sobrenatural en figura humana? A la vaguedad del término בַּר אֱנָשׁ, concepto genérico de hombre, hay que añadir la propia de la partícula כְּ, sin nada que limite por ahora sus matices dentro del género visional apocalíptico [33].

2. *Estructuras y carácter literario*

La interpretación del término כְּבַר אֱנָשׁ en el contexto no puede eludir el problema de la composición del libro de Dan y en particular del c. 7 [34]. Se habla de la «forma actual» y de su «prehistoria», cuyos significados no tienen que coincidir necesariamente [35]. Puesto que las esperanzas de acuerdo son aún escasas [36], si no queremos contentarnos con el significado de la expresión en el texto *actual*, tenemos que interpretarla a la luz del núcleo más antiguo, generalmente admitido, y desde que se hizo texto bíblico [37]. Los posibles autores sucesivos o redactores del c. 7 han podido ser fieles al significado genuino y al menos son testigos de una tradición anterior al 163, fecha úl-

---

[32] Así lo reconoce KRUSE, *l. c.* 202. La oposición del *śar* de Persia (10,20-21 son más bien repeticiones) tiene por objeto impedir la revelación; ni parece se pueda referir a las luchas de los cc. 7 y 8, ni a la potestad judicial y real respecto a los reinos paganos que tendría el hijo del hombre, cf. RINALDI, *Daniele*, Torino 1947, 110-1.

[33] NELIS, *o. c.* 88.

[34] Véase el resumen de H. H. ROWLEY, *The Unity of the Book of Daniel*, en *HUCA* 23/1 (1950-1) 233-273 (= *The Servant of the Lord and other Essays*, London 1952, 237-268) y la subsiguiente discusión: H. L. GINSBERG, *The Unity of the Book of Dn*, en *VT* 4 (1954) 246-275; H. H. ROWLEY. *The Composition of the Book of Dn. Some comments on Professor Ginsberg's Article*, en *VT* 5 (1955) 272-276; cf. también A. BRUNET, *La date de Daniel*, en *Sc. Eccl.* 7 (1955) 239-255; KRUSE, l. c.

[35] M. NOTH, *Zur Komposition des Buches Daniel*, en *Th. Stud. u. Krit* 98/9 (1926) 149; MOWINCKEL, *o. c.* 350.

[36] ROWLEY, en *HUCA*, *l. c.* 247; y los recientes arts. de Brunet y Kruse de la n. 34.

[37] El posible significado original en una preexistencia extrabíblica, además de ofrecer gran peligro de subjetivismo, o coincide con el que tuvo al injertarse o transformarse en texto bíblico, o modificado por el primer autor sagrado, pertenece a la prehistoria del sentido bíblico del hijo del hombre.

tima admitida para la redacción definitiva. Concediendo a los más radicales en esta materia la separación de 7b-8,11,19-27 [38], el texto primitivo se reduciría a una sola y recortada visión con su correspondiente interpretación. La visión está dividida en cuatro escenas, alternativamente en prosa y verso: aparición de las cuatro bestias (2-8), del Anciano y su corte (9-10), juicio de las bestias (12, 11b?), aparición del hijo del hombre y concesión del poder (13-14). El Anciano por sus rasgos descriptivos, carácter judicial, su misma colocación literaria, ocupa el centro entre las bestias y la figura humana; después ni se le menciona en la interpretación. La tensión del dama enfrenta, aun literariamente, las bestias y el hijo del hombre [39]. Frente a esta oposición ideológica, literaria y aun filológica indiscutible, reforzada por detalles de expresión y colorido, otras menudencias, debidas más al género literario [40], no cambian el eje de la escena [41]. En la interpretación no se menciona a la figura humana. La oposición subsiste, sin embargo, entre el grupo de las fieras y su significado, por una parte, y un elemento nuevo: los santos del Altísimo, de cuya interpretación prescindimos por el momento. A partir del v. 19, el libro actual presenta con la misma estructura (visión-interpretación), la misma antítesis, más marcada aún [42], entre la cuarta bestia —y en particular uno de sus cuernos—, y los santos del Altísimo (19-21 y 23-27) [43]. La

---

[38] Cf. p. ej. KRUSE, *l. c.* 135. Con esta hipótesis de trabajo no admitimos la imposibilidad ética y psicológica de que habla el autor, ya superada aun dentro de la exégesis católica (cf. BRUNET, *l. c.* 252). Hölscher, Haller, Thilo, Scott (cf. ROWLEY, en *HUCA*, *l. c.* 255), a los que hay que añadir los católicos JUNKER, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, 1932, pp. 29-31; NÖTSCHER, *Daniel*, 1948, p. 37; RINALDI, *o. c.* 13; CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, Tournai 1955. p. 241.2. Más radical M. NOTH, *l. c.* 162, supone como últimas adiciones los vv. 9.10.13.14.18.22.26a.27. Pero en este caso con más razón habría que interpretar el hijo del hombre bíblico del v. 13 en función del material pre existente y concomitante al que a juicio del autor se acomoda.

[39] GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929, p. 345; JUNKER, *o. c.* 31; A. CAQUOT, *Sur les quatre bêtes de Dan* 7, en *Sem.* 5 (1955) 5, n. 3; HEATON, *o. c.* 182.

[40] WRIGTH, *Daniel and his propheties*, London 1906, p. 146.

[41] «Nicht auf dem Gegensatz Mensch und Tier, sondern viel mehr auf dem Gegensatz Himmel und Erde ruht der Haupton» (TILLMAN, *l. c.* 93.4). Con él parece estar de acuerdo FEUILLET, *l. c.* 192-3; pero cf. p. 195.

[42] Del Anciano sólo se hace después una rápida alusión, quedando excluídos el cielo y el mar y otros detalles que no tocan de cerca a los contendientes.

[43] Para GROSS, *Weltreich und Gottesvolk. Eine theologische Studie zum Buch Daniel*, en *Ev. Th.* 16 (1956) 244, todo el interés del c. 7 en su estado actual se centra en la cuarta bestia.

parte visional del c. 2 [44], tanto en el sueño como en la explanación, presenta la estatua, cuatro materiales como un todo (31-34 y 44) por un lado, y por el otro la piedra desgajada de la montaña (34-36 y 45).

Al estudiar las visiones de Daniel, podemos prescindir de su carácter real o no [45], pero no de su forma literaria. Que las bestias, reales o no, son literariamente símbolos no hay duda. A los rasgos descriptivos, se añade la afirmación del autor (v. 17). El caso de בַּר אֱנָשׁ es al parecer diverso. Ningún elemento fantástico y, sobre todo, falta de aclaración explícita. Es el fuerte de los que niegan su carácter simbólico [46]. Como si en un drama, para representar mejor el papel de rey se hiciera subir al tablado al monarca en persona, usando la figura de Hertlein. Sin embargo, el carácter simbólico de בַּר אֱנָשׁ esta expresado con bastante claridad, a nuestro juicio, pero *literariamente* [47]. Una antítesis expresaba el argumento visional: bestias —pérdida de dominio; hijo del hombre— adquisición de dominio. La interpretación (17-18) añade los elementos nuevos. clave de la misma, a la vez que, concisa en extremo, suprime en cada miembro uno de los elementos ya conocidos; en el primero la pérdida del dominio, en el segundo la figura simbólica del hijo del hombre. El esquema completo sería (lo añadido,

---

[44] Aun para los partidarios de la múltiple composición y cronología del libro, este c. es de la misma época o anterior, si no de la misma mano, que la parte primitiva señalada del c. 7 (cf. ROWLEY, *l. c.* 238; KRUSE, *l. c.* 156-7).

[45] En realidad, como dice CAMPBELL, *Son of Man* (*A Theological Word Book of the Bible*, edited by A. Richardson, 1950, p. 230), no hay nada que sugiera que la figura semejante a un hombre tenga existencia real, fuera de la visión, como tampoco las figuras de las bestias.

[46] «Celui-ci [le Fils de l'Homme] ...n'apparait en aucune manière comme une réprésentation symbolique: c'est seulement un être mystérieux», FEUILLET, *l. c.* 192. Prescindimos ahora del posible origen literario de esta figura; según algunos provendría de un mito sobre el «hombre primordial» (Urmensch). Cf. GUNKEL, *Schöpfung und chaos in Urzeit und Endzeit*, p. 148 ss.; E. SELLIN, *Der alttestamentliche Prophetismus*, pp. 177 ss.; H. SCHMT, *Der Mythus vom wiederkehrenden König im A. T.*, pp. 16-19; GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 324; *Der Messias*, p. 341; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, p. 389 ss.; BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*[3], p. 262; SJÖBERG, *Der Menschensohn in äthiopischen Henochbuch*, pp. 190-8. Breve exposición del problema en FEUILLET, *l. c.* 176.

[47] «The Interpretation makes it clear that the one like a son of man is not here a messianic figure, but that just as the four beasts represent four earthly empires, so he represents the comming empire», ROWLEY, *Darius...*, p. 62, n. 2., cf. también *The Faith...*, p. 194; MOWINCKEL, o. c., p. 350; NOTH, *l. c.* 249; CAQUOT, *l. c.* 5; SJÖBERG, *Der verborgene...*, p. 145; y aun KRUSE, *l. c* 195, pero 199.

subrayado; lo suprimido, entre paréntesis): Las cuatro bestias son *cuatro reyes* (que perderán el dominio) (El hijo del hombre es) *los santos del Altísimo* que adquirirán el imperio. Otro ejemplo de la misma construcción «pregnante» es el anuncio del nuevo pacto en Jeremías 31. Al comparar el antiguo y el nuevo, suprime en el primero su carácter externo, causa de su inobservancia; en el nuevo al revés, bastará mencionar su fuerza interna para que se suponga el cumplimiento: «No como la alianza que pacté con vuestros padres..., que ellos quebrantaron, sino que éste será el pacto que concertaré con Israel..., pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones» (Jer 31,32-33).

De no verificarse en Dan esta relación simbólica, «hijo del hombre»-«santos del Altísimo», quedaría roto el paralelismo, visión-interpretación, y dos de sus miembros inexplicables [48]. El cuadro particular de los vv. 19-27 confirma el simbolismo. Entre la descripción general del sueño (vv. 7-14) y la particular (vv. 19-22) son mínimos los detalles distintos. La única diferencia notable es que lo que en la primera se afirma del «hijo del hombre», en la segunda se aplica a los «santos» (menos la mención de la guerra y derrota parcial del v. 21, ausente en la primera, sobre todo después de separado el v. 8). La interpretación (23-27) no hace sino sustituir los elementos simbólicos: cuarta bestia, diez cuernos, palabras insolentes... Pero al llegar al v. 27, éste es prácticamente una repetición del 22. Es que ya allí los «santos» habían desplazado a la figura del «hijo del hombre», que debía ocupar el otro extremo, separado de la cuarta bestia por la figura del Anciano. Probablemente el autor de estos vv. concedió más importancia a lo simbolizado, si es que no vio en el «hijo del hombre» un símbolo sólo de los «santos» *triunfantes* [49]. Con el mismo artificio simbólico se narra en el c. 2 la historia de los imperios, representados por los metales de la estatua y la piedra de la montaña (vv. 37-45), en el c. 4 la enfermedad de Nabucodonosor: árbol y palabras del ángel son simbólicos (vv. 17-24); lo mismo que el carnero, macho cabrio, cuernos, etc., del c. 8.

---

[48] Por esta razón Tillmann, ceñido a la letra, asocia el «hijo del hombre» al Anciano, ambos demasiado elevados para una explicación (*l. c.* 92.3). L. Dequeker, *l. c.* p. 370 n. 78, reconoce que esa identificación se puede deducir de la comparación del v. 14 con el 18. Por otra parte, no toca este paralelismo de la estructura literaria y así tiene que recurrir a considerar como perdida la explicación de la imagen del Hijo del hombre, quien queda sin identificar (cf. p. 389). Pero tal pérdida resultaría inexplicable, dado el papel del personaje.

[49] Cf. Brownlee, *l. c.* 15.

3. *Los santos del Altísimo*

Al pretender aplicar el ropaje simbólico a los objetos reales representados, la letra del texto ofrece una primera dificultad. ¿Simbolismo individual o colectivo? De las bestias se dice en el v. 17 que son cuatro *reyes* (מַלְכִין)[50] En cambio la cuarta se identifica en el v. 23 con un cuarto *reino* (מַלְכוּ); sentido colectivo confirmado por el v. 24, donde sea lo que fuere de los diez reyes —monarcas o reinos desmembrados— la palabra מַלְכוּתָא no parece cuadrar en el contexto a una persona física. El texto, en apariencia ambiguo, de 8,21 sería decisivo: «El macho cabrío es el rey de Grecia (מַלְכָּא) y el gran cuerno entre sus ojos el primer *monarca*» (הוּא מַלְכָּא קַדְמָאָה). El *ms. a Pseudo Daniel* de 4 Qumrân al comentar esta misma idea usa la palabra imperio (מלכותא)[51] Frente a estos textos, el 2,37 ve en Nabucodonosor la cabeza de oro. Sin duda hay aquí mucho de literario por la supuesta presencia del monarca [52], y, desde luego, los metales restantes representan imperios, a pesar de la ambigüedad del v. 44. Este usar reyes por reinos es un ejemplo de lo que se ha llamado «corporate personality» «semitic totality thinking»[53]: el rey representa al pueblo, «todo el pueblo está en él y él es el pueblo»[54]. Así el reino de Israel siguió siendo en las tabletas cuneiformes «la casa de Omri», muchos años después de la muerte de ese rey[55], y para el autor del Exodo el ejército perseguidor era el faraón (Ex 14,4.10), y Jacob hablaba a las doce tribus personificadas en los nombres de sus hijos (Gen 49, cf 28,8)

El uso de lo individual por lo colectivo, el monarca por su pueblo, es más obvio que el fenómeno inverso. En realidad sobre el simbolismo colectivo de la figura humana no existe am

---

[50] Que se trata de cuatro imperios, es opinión general; la discrepancia comienza al identificarlos. Cf. ROWLEY, *Darius...*, pp. 61 ss.; M. J. GRUENTHANER, *The Four Empires of Daniel*, en *CBQ* 8 (1946) 72-82. 201 212. Kruse ve en los animales los ángeles de las naciones (*l. c.* 198).

[51] *4QpsDan*[c] D.3.4, publicado por MILIK en *RB* 63 (1956) 411-415

[52] Cf. GRUENTHANER, *l. c.* 73.

[53] Para una exposición del concepto de la «corporate personality», cf. J. DE FRAINE, *o. c.* pp. 17-41 con bibliografía en p. 230, n. 28, y B. J. LE FROIS, *Semitic totality Thinking*, en *CBQ* 17 (1955) 315-323.

[54] MOWINCKEL, *Psalmenstudien V Segen und Fluch in Israel Kult- und Psalmdichtung*, Kristiania 1924, pp. 36 ss. Exkurs.

[55] P ROST, *Keilschrifttexte Tiglatpilessars III*, Leipzig 1893, Kl I.6. Sobre este tema véase J. DE FRAINE, *o. c* 92-112.

bigüedad literaria: el término es «santos del Altísimo» (v. 18) [56], que en los vv. considerados como secundarios se repite como «santos» (21-22), «santos del Altísimo» (22-25), «pueblo de los santos del Altísimo» (27). Y todavía «pueblo de los santos» (8,24) y «pueblo santo» (12,7). Nunca se aplica tal nombre al monarca o jefe de la comunidad [57]. La identificación con el pueblo de Israel, o una parte del mismo, es natural. Todos los textos citados, y otros relativos a la montaña o ciudad santa (Dan 9,16.20.24.26; 11,28.30.45) están de acuerdo con la tradición bíblica. Israel, en virtud de la elección y pacto, es una *nación santa* גוי קדוש (Ex 91,6), *pueblo santo* עם קדוש (Deut 7,6; cf. 14,2.21; 26,18.19; Num 16,3). Y aunque nunca, fuera de Dan, se aplica al pueblo elegido la expresión «santos del Altísimo», sí la de *santos* (Ps 34,10; Sab 18,9), que Isaías la reservará solemnemente para el resto de Israel: «Entonces lo restante en Sión y lo superviviente en Jerusalén será llamado santo: todo cuanto esté inscrito para la vida en Jerusalén» (Is 4,3) [58]. Recientemente ha renovado y reforzado M. Noth [59] la teoría de Procksch [60]: los «santos del Altísimo» serían seres celestiales. Pero ni el método parece seguro, ni los esfuerzos («lepidissimae tergiversationes», los llama Kruse) para cambiar la interpretación tradicional y bien fundada, convincentes [61]. La aptitud

---

[56] Admitimos el v. 18 como original contra STEVENSON, *The Identification of the Four Kingdoms of the Book of Daniel*, en *Transac. of the Glasgow Univ. Or. Soc.* 7 (1936) 7, pues habría que decir más bien que el v. 21 depende del 18, y aun la razón aducida es inválida en 4,30; 7,19; etc.

[57] Absolutamente el plural podría salvarse considerando la sucesión dinástica, explicando a la vez la duración del reino.

[58] Cf. L. CERFAUX, «*Las Saint*» *de Jérusalem*, en *Recueil Lucien Cerfaux* II, Gembloux 1954, 389-413.

[59] *Die Heiligen des Höchsten* (Festschrift S. Mowinckel, 1955), en *Gesammelte Studien zum A. T.*, München 1957, 274-290.

[60] *Der Menschensohn als Gottessohn*, en *Christ. u. Wiss.* 3 (1927) 429; *Theologie des A. T.*, Güttersloh 1949, pp. 417-537.

[61] Más ceñido a formas y conceptos gramaticales que a los teológicos, pretende M. Noth con la ayuda del significado bíblico del *sustantivo* «santos» y del mismo en los documentos de Qumrān, decidir la ambigüedad del término en el c. 7 de Dan. Ya la limitación al c. 7 se obtiene sólo después de suprimir como «insegura» la mención de 8,24 (p. 275, n. 7) que tiene, sin embargo, su correspondiente en 8,10, donde el ejército y estrellas del cielo son los perseguidos (12.3; cf. la identificación de עצומים y pueblo de los santos de 8,24 con el 7,27, según BROWNLEE, *l. c.* 15). El recurso al c. 2 queda cerrado por razones poco convincentes, en último caso aplicables también al c. 4. A la conclusión del significado bíblico llega excluyendo unos textos (Sab 13,9), minimizando otros (Is 7,8). interpretando a su favor algunos o contrarios o neutros (Deut 33,3; Prov 9,10; 30,3). La semejanza de Dan 7,27 con el texto de Qumrān aducido desaparece, si, como es gramaticalmente y en el contexto casi seguro, להתיצב במעמד עם צבא קדושים ולבוא ביהוה עם עדת בני שמים hay que traducir: «*con* (no pueblo) el ejército

de la figura humana, símbolo del pueblo elegido, gana en contraposición con las fieras, símbolos de reinos paganos. Y de ser verdad la interpretación de algunos autores al Ps 80,18, no sería la primera vez que el «hijo del hombre» representara poéticamente al pueblo de Dios [62].

El «hijo del hombre» representa al pueblo fiel de los tiempos escatológicos, un reino universal y definitivo (7,14.18 y la repetición del v. 27), lo mismo que la piedra de 2,44. Pero por la mutua relación, rey-pueblo, aludida, por el carácter absoluto de las monarquías orientales y la evolución de las esperanzas mesiánicas, la figura del «hijo del hombre» tenderá en sucesivas interpretaciones a una mayor individualización. Las dos concepciones, colectiva e individual, lejos de contradecirse, se completarán en la historia [63]

---

de los santos y para entrar juntamente *con* (no pueblo) la congregación de los hijos del cielo» (*1 Q H* III 21.22. Así traducen M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, N. Y. 1956, p. 404; H. Bardtke, *Th. Lit. Z.* 81 (1956) 593; A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (*1 Q H*), en Sem 7 (1957) 39. Como confirmación cf. *1 Q H* XI 13.14, donde en un texto semejante cae la razón y traducción aducidas: ולהתיצב במעמד לפניכה להתתרש עם כול נהיה ועם ירעים | עם צבא עד ורוחי | Cf. también *1 Q H* IX 10.11; VI 13; *1 Q Sa* II, 5; I. 17. Sería la primera vez, a lo que sabemos, que עם en la Biblia se refiere a los ángeles, mientras Deut 7,6; 14,2.21; 26,19; Is 62,12 unen las dos palabras refiriéndose a Israel, y ciertamente en Dan עם es el pueblo elegido en 9,16.19.20.24; 10,14; 11,14.15 32.33; 12,7, además de 8,24. El fin de las visiones no es sino explicar al vidente lo que sucederá al fin de los tiempos a este pueblo (10,14; 12,1.7), cuya suerte tiende a identificarse en los apocalipsis y en Qumrān con la de los ángeles. El paralelismo de 7,25 no exige la identificación pretendida, que además despreciaría la historia demasiado transparente en estos versículos. Y aun cuando los vv. 21-22, decisivos en esta materia, a juicio del mismo Noth, fueran secundarios, representarían una interpretación más próxima al texto primitivo de Dan que los textos de Qumrān, y por tanto pesarían más, caso de quedar indeciso el cómputo bíblico. Otra conclusión podríamos sacar: si el c. 7 se debe realmente a muchas manos, al menos por lo que se refiere a los «santos del A.» han interpretado las posteriores fielmente el sentido original del v. 14. Sin tiempo ni espacio para comentar el artículo de Dequeker, con quien coincido hasta en detalles al refutar los argumentos de M. Noth (cf. L. Dequeker, *l. c.* p. 391 n. 186), hago notar solamente que para él el segundo redactor del capítulo ha entendido este título de «Santos del Altísimo» del pueblo judío (*l. c.* pp. 390-392).

[62] Defienden el sentido individual entre otros: H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen 1934, p. 81; A. Vaccari, *I libri poetici*, Firenze 1949, p. 227; Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino-Roma 1955, p. 322, sin estar de acuerdo en la interpretación ulterior por la vaguedad del texto, dato que favorecería la posición colectiva de Kirkpatrik, *The Book of Psalms*, Cambridge 1951, p. 488; E. Podechard, *Le Psautier* II, Lyon 1954, p. 62; se mantienen indecisos Ch. A. Briggs-E. G. Briggs, *A Critical...* Edinburgh 1907, p. 207; R. Tournay-R. Schawb, *Les Psaumes* (BJ), Paris 1955, p. 315, etc.

[63] Cf. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, en *RB* 13 (1904) 506; Nötscher, *o. c.* 39; de Fraine, *o. c.* 175.

4. *Las «nubes del cielo» y «servicio» de los pueblos*

La dificultad más seria de la teoría expuesta es la aparición del «hijo del hombre». Tal aparición con o sobre las *nubes del cielo* [64], es algo propio de Dios (Knabenbauer, Tillmann, Linder, Feuillet, Young, etc.) [65]. Para los escritores sagrados el empleo de las nubes como instrumento de manifestación sensible o de poder, es exclusivo de la divinidad o está en íntima relación con ella. Sin embargo, las nubes juegan un papel literario, sobre el que volveremos, en nuestro texto [66].

La divinidad del personaje, supuesta por las nubes, sería negada prácticamente, al no ser invitado a sentarse junto al Anciano [67]; ni un autor posterior hubiera representado a Yahweh recibiendo el imperio de otro, en confuso dualismo [68]. Mas la misma expresión de 7,13, por cualquiera de las preposiciones עִם o עַל, por la forma visible de la figura humana (cf. Ex 20,1-6), difiére esencialmente de las teofanías. En ellas, Yahweh *invisible* desciende *en* la nube o *en ella se aparece* (בֶּעָנָן cf. Ex 19,9.

---

[64] TM *con* (también θ' Mc 14,62; Apc 1,7); ο' lee ἐπί (Mt 24,30; 26,64; Mc 13,16 D).

[65] «Il est impossible —escribe Feuillet— qu'un auteur, surtout un auteur de basse époque, ait osé se servir de ce cliché stéréotypé pour représenter le triomphe d'un peuple, fût-ce le peuple de Dieu» (*l. c.* 192). «A món avis il exagére» comenta Coppens, *l. c.* 378, n. 6. La dificultad es la misma para todo el que no tenga que el hijo del hombre es o representa de alguna manera la divinidad.

[66] Las nubes aparecen *a*) en *relación con el pacto* (Gen 9,13.14.16; Ex 19,16 24,15.16.18, Deut 4,11, 5,22); *b*) como *manifestación de Yahweh o su gloria* (Ex 13,21, 14,19.20.24, 16,10; 33,9.10; 34,5, 40,34-38; Lev 16,2, Num 9,15-22, 10,11 12,34, 11,25; 12,5, 17,7; Deut 31,15; 1 Reg 8,10, 2 Cr 5,14, cf Deut 1,33, Ps 78,14.23, 99,7; 105,39; Eccli 24,4; Neh 9,12.19; Is 4,5, 2 Mac 2,8, Ez 1,4.28); *c*) como *instrumento de Yahweh o muestra de su poder* (Job 22,14; Ps 18,10.12; 104,3; Eccli 24,4; Lam 3,44, Deut 33,26, Jue 5,4; 2 Sam 22,12, 23,4; Job 26,8.9, 36,28; 37,11.15.16.21, 38,37, Ps 68,35; 77,18, 78,23; 135,7; 147,8, Prov 3,20, Is 5,6; 14,14; 19,1, Jer 10,13, 51,16; Ez 30,3.18; 32,7; Joel 2,2; Sof 1,15). *d*) como *fenómeno natural o elemento literario*, sin relación, al menos explícita, con Dios (Job 3,5 7,9; 20,6; 30,15; 35,5, Ps 36,6; 57,11; Prov 25,14; Eccli 11;3.4, 12,2, Is 18,4, 25,5, 44,22; 60,8; Jer 4,13, Ez 8,11, 38,9.16; Os 6,4, 13,3; Ps 68,35; 89,7 Jer 51,9, 1 Reg 18,44.45)

[67] Coppens, *l. c.* 378, n. 6 Feuillet ve implícita la acción de sentarse en el trono en la concesión del imperio y servicio de los pueblos (*l. c.* 189).

[68] El mismo Emerton que veía correspondencia con el mito cananeo ('El = Anciano, Ba'al = Hijo del Hombre), confiesa que en tiempo de los Macabeos el Anciano no puede ser otro que Yahweh (p. 239). Este es uno de los puntos pendientes en Feuillet, quien parece reconocer a Yahweh en el Anciano (p. 192).

34,5; Num 11,25; 12,5; Lev 16,2; Deut 51,5). En cambio, al llamar el autor sagrado a las nubes carroza de Yahweh o al imaginarlo caminando en las alas de los vientos (cf. Ps 104,1-4 y los textos de la n. 66 d), expresa en lenguaje poético la majestad y el poder de Dios. Isaías, en expresión metafórica semejante a la nuestra, anuncia el origen divino del castigo: «He aquí que Yahweh cabalga sobre una nube y viene a Egipto» (19,1).

Recordemos el carácter literario de la visión. La primera pincelada en el escenario fantástico marca el cielo y el mar: «los cuatro vientos del cielo agitaban el mar» (7,2). A continuación, los animales emergen del océano, mientras la figura humana aparece con las nubes del cielo [69]. La oposición, aunque sin correspondiente en la explicación del ángel, es pretendida dentro del género simbólico del cuadro. Si un oso, león y leopardo pueden salir *visionalmente* del mar, no nos debe extrañar que una figura humana se traslade sobre las nubes del cielo. El mar es, en los restos de las antiguas tradiciones populares conservadas en la Biblia, morada de monstruos, símbolos del antiguo caos o de enemigos de Dios sobre los que un día triunfó Yahweh, único que pone orden y ley a las aguas (cf. Ps 89,10-12; 74,10-13; Job 26,12; 9,13; Is 59,10; 27,1) [70]. Los profetas se servirán de tales monstruos para representar las naciones paganas, enemigas de Yahweh y su pueblo (Is 51,9.10; 30,7; Ez 29,3.6; 32,2-8, etc.) y aplicarán las luchas legendarias al tiempo escatológico [71]. En esta línea [72], el surgir marino de las fieras que aquí son terrestres y las más conocidas (cf. Os 13,7) —como conocidos son los metales del c. 2—, parece simbolizar el origen antiyahwístico del poder y soberbia de esos imperios rivales del pueblo elegido y del mismo Dios [73]. La aparición de la figura

---

[69] T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and in the Gospel*, en *The Bull. of the Ryl. Libr. Manch.* 32 (1949) 174, juzga el movimiento de la tierra al cielo.

[70] M. Witzel, *Der Drachenkämpfer Ninib*, Fulda 1920, cc. 11.12; A. Deimel, *der Drachenkämpfer Ninib*, en *Bib* 2 (1921) 461-472; *Der Drachenkämpfer der Babyloniern und in der hl. Schrift*, en *Orientalia* 5 (1922) 25-42; Desnoyers, *Les Psaumes*, Paris 1935, p. 304, n. 1; Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum*, Romae 1928, p. 159; H. Junker, *Untersuchungen...*, p. 31 ss.; G. Lambert, *La Création dans la Bible*, en *NRT* 75 ((1953) 363 ss.; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin 1959, p. 140-159.

[71] Deimel, *l. c.* en *Bib* 2 (1921) 461.

[72] Sobre el origen literario de esta representación y los mitos a que se ha recurrido cf. Emerton, *l. c.*, Caquot, *l. c.* 9-13, y Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*², 1956, p. 648.

[73] Generalmente se ve en el león, tan corriente en la iconografía de Babilonia, un símbolo de su imperio, cuya soberbia se describe en Dan 3 passim; 4,19.22.27.34; 5,23.

humana está colocada en paralelismo simbólico con el origen marino de las fieras. Frente a los poderes antiyahwísticos emergidos del mar revuelto, las nubes, relacionadas en poesía con el poder y origen divinos, son un símbolo apto del origen del pueblo mesiánico y su sobrehumana virtud, representado en la figura de un hombre. De modo semejante, el órigen divino del reino mesiánico está representado en aquel desgajarse de la piedrecilla, desde lo alto de la *montaña* (cf. su papel en las teofanías y como expresión de la habitación de Dios en Ex 19,3. 11.12.16.18 ss; 1 Reg 19,8.11 ss; Ps 35,7; 67,17; Is 14,13) *sin que mano alguna la tocase* (Dan 2,34.45; cf. 8,25; Job 34,20; Lam 4,6; Is 44,9; Jer 10,1; Ps 113,12-16) [74].

Tampoco el *servicio* prestado al «hijo del hombre», le impone, en virtud del significado de פלח, categoría divina. Tal verbo no la supone ni en el arameo bíblico (Esd 7,24, como tampoco los verbos cantar, abrir la puerta, dar!), ni en el extrabíblico (cf. Targum, Gen 29.20.25.30; Ex 20,9; Is 32,17). Pero es cierto que la construcción con ל se reserva en todos los casos prescindiendo de momento de 7,14.27, a la divinidad. Pero no hay que olvidar que el v. 14 está dentro de la escena simbólica de la visión; venerar, servir al hijo del hombre, representante del reino mesiánico, es lo mismo que rendirle vasallaje, prestarle obediencia, exactamente lo que en en la aplicación del simbolismo dice el texto en paralelo con פלח: יִפְלְחוּן וְיִשְׁתַּמְּעוּן La Escritura usa este lenguaje figurado, aun en construcciones reservadas preferente —si bien no exclusivamente— a la divinidad. José narra cómo las espigas de sus hermanos se *postraban ante* la suya (וְתִשְׁתַּחֲוֶיןָ לַאֲלֻמָּתִי) y ellos interpretan. «¿Es que vas a reinar sobre nosotros?» (Gen 37,7; cf. v. 9.10). Es interesante la bendición de Isaac. «*sirvante* (יַעַבְדוּךָ) los pueblos y ante ti se postren las naciones (וְיִשְׁתַּחֲוּ לְךָ); sé señor de tus hermanos y hágante reverencia (וְיִשְׁתַּחֲוּ לְךָ) los hijos de tu madre» (Gen 27,29). El T Onkelos traduce con los verbos יִפְלְחוּנָךְ, יִשְׁתַּעְבְּדוּן לָךְ, יִסְגְּדוּן לָךְ. Jacob, padre y representante de Israel (cf. Ex 4,22; Ps 81,14; 85,1; 94,8), recibirá como el «hijo del hombre», simbolo del mismo pueblo en la época mesiánica, el homenaje de todos los pueblos.

José Ramón Scheifler, S. I

Oña (Burgos), 30-12-1959.

---

[74] E. F. Siegman, *The Stone hewn from the Mountain (Daniel 2)*, en *CBQ* 18 (1956) 369.

3. NUEVO TESTAMENTO

El bautismo «in Spiritu sancto et igni»

Esta frase, bautismo «in Spiritu sancto et igni», la encontramos dos veces en el evangelio, ambas refiriéndose a la misma circunstancia histórica; es, a saber, cuando el Bautista, dirigiéndose a las turbas que venían a ser bautizadas por él, les dice: *Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam; qui autem post me venturus est, fortior me est..., ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igni* (Mt 3, 11; Lc 3, 16). Es de notar que en el lugar paralelo de S. Marcos se omiten las palabras «et igni» quedando sólo «baptizabit vos Spiritu sancto» (Mc 1, 8). También las omite S. Juan al referirse a estas mismas escenas de la predicación del Bautista: «...hic est qui baptizat in Spiritu sancto» (Joh 1, 13).

I.—Una cuestión ya antigua

La dificultad de hallar el sentido exacto de estas palabras ha sido notada desde antiguo, debido sobre todo a la adición «et igni». Testigo Orígenes, quien en diversos lugares de sus obras alude a este bautismo del Mesías «in Spiritu sancto et igni», dando claramente a entender con sus variadas exposiciones y titubeos, que no tiene una opinión precisa y definida [1]. Testigo también S. Jerónimo, que en su comentario el evangelio de S. Mateo muestra la misma perplejidad: «sive quia ignis est Spiritus sanctus, ut Acta Apostolorum docet, quo descendente sedit, quasi ignis, super singulos credentium (Act 2, 3)..., sive quia in praesenti, spiritu baptizamur, et in futuro, igne; Apostolo quoque huic sensui congruente: Uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit» (1 Cor 3, 13) [2]. Más adelante, Santo Tomás sigue mostrando la misma indecisión, limitándose a recoger las interpretaciones de los santos Padres. Dice así: «Quod autem dicitur "Baptizabit vos

[1] Cf. *Hom. XIV y XXIV in Luc.*: PG 13, 1836 y 1864-65; *Hom. II in Ier.*: PG. 13, 281; *Hom. VI in Ex.* y *Hom. XXV in Num.*: PG 12, 334 y 769; *Hom. III in Ps.* 36: PG 12, 1337.

[2] Hier., *In Ev. Mt.* 11, 12: PL 7, 31.

in Spiritu sancto et igni" potest per ignem, ut Hieronymus dicit, intelligi Spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act 2, 3; vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit, "Super Mt.": quia tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit; vel quia, ut Hilarius dicit, "Super Mt.": baptizatis in Spiritu sancto reliquum est consummari igne iudicii» [3].

Poco a poco, sin embargo, fue prevaleciendo la opinión, que concisamente expone así Maldonado: «Baptizabit vos Spiritu sancto et igne, id est, non solum corpora, ut ego aqua, verum animos etiam vestros effuso Spiritu sancto purgabit, divinoque inflammabit igne» [4]. Opinión que, casi en nuestros días, expone y razona así A. Vacant: «El bautismo de Juan, al no tener eficacia para conferir la gracia santificante directamente y por sí mismo, no era sino un bautismo de agua. Al contrario, el bautismo de Jesús produce en las almas la gracia santificante y hace habitar en ellas el Espíritu Santo, que en el caso de Pentecostés desciende en forma de fuego, símbolo de la caridad... Pues bien, cuando se compara el bautismo de Jesús con el de Juan, es obvio que los distingamos por lo que es propio de cada uno y digamos que Juan bautizaba en agua, es decir, en agua sólo, mientras que Jesús había de bautizar en Espíritu Santo y fuego» [5]. Es ésta la opinión que se ha hecho casi unánime en nuestros comentarios bíblicos [6] y en nuestros manuales de Teología [7]. La adición «et igni», dice el P. Bover, es una «aposición epexegética a la frase precedente, que expresa metafóricamente la eficacia del Espíritu Santo en borrar radicalmente y purificar los pecados, y también la efervescencia y potencia invasora de la nueva vida que infunde» [8].

Esta opinión, que, como dijimos, hoy es la corriente, tiene como supuesto básico que ahí se alude a nuestro sacramento del bautismo, sea de manera directa y exclusiva, como dicen unos, sea de manera genérica y global, como dicen otros, incluyendo en la alusión no sólo el bautismo, sino también la confirmación y, en general, toda esa abundante efusión del Espíritu Santo prometida en el Antiguo Testamento

---

[3] ST. TH., III°, q. 66, a. 3 ad 1.

[4] I. MALD., *In Mt.* 1, 11.

[5] *Dict. de la Bible,* art. «*baptême*», col. 1436.

[6] Cf. I. KNABENBAUER, *Comm. in Mt.* 3, 11 (Parisiis, 1893), p. 182; M. J. LAGRANGE, *Évangile s. S. Mt.* (Paris, 1927), p. 53; D. BUZY, *Évang. selon S. Mt.* (Paris, 1946), p. 30; L. MARCHAL, *Évangile selon S. Luc* (Paris, 1946), p. 58; J. HUBY, *Évang. selon S. Luc* (Paris, 1952), p. 64; M. SALES, *La Sacra Bibbia, Mt.* (Torino, 1914), p. 13; SIMON-PRADO, *Prael. bibl. compendium.-Nov. Test.* (Matriti, 1942), p. 133.

[7] A. TANQUEREY, *Synopsis Theol. dogm.,* III, (Parisiis, 1930), p. 321; *Sacrae Theologiae Summa,* IV (Matriti, 1951), p. 129; V. ZUBIZARRETA, *Theol. dogm. schol.,* IV, (Bilbao, 1928), p. 115; E. HUGON, *De sacramentis,* III, (Parisiis, 1931), p. 177; L. BILLOT, *De Eccl. sacramentis,* I, (Romae, 1900), p. 209; CH. PESCH, *Prael. dogmat.,* VI, (Frib. Brisg., 1914), p. 162.

[8] J. M. BOVER, *El Ev. de S. Mateo* (Barcelona, 1946), p. 72.

para los tiempos mesiánicos [9]. Desde luego, en ese supuesto, esta opinión nos parece las más razonable. Querer distinguir dos bautismos, uno «en Espíritu santo» sobre los fieles, que sería el bautismo cristiano, y otro «en fuego» sobre los culpables, con alusión a la conflagración final del mundo, o al fuego del infierno, o al del purgatorio, o incluso, como interpretan algunos Padres, a las tribulaciones de la vida presente, nos parece un violentar fuertemente el texto. La frase tal como está, con ese estrecho nexo entre los dos términos «Espíritu santo y fuego», sin ni siquiera repetir la preposición «in» para el segundo, da claramente la impresión de que el Bautista con esas palabras no piensa en dos clases de personas y con referencia a épocas distintas, sino en una sola acción.

Pero ¿alude ahí el Precursor al bautismo cristiano? El punto débil, a nuestro juicio, es precisamente ése. Una primera reacción nos induce en seguida a la afirmativa, pues Juan está hablando de su bautismo, al que compara con otro mucho más eficaz que será obra del Mesías, y es obvio que pensemos en el bautismo que de hecho sabemos instituyó Cristo, mucho más eficaz que el de Juan, y en el que se nos confiere el Espíritu santo (cf. Joh 3, 5; Mt 28, 19; Mc 16, 16; Act 2, 37-41; 10, 44-48). Pero ¿no sería algo extraño que el Bautista tuviera anticipadamente conocimientos tan precisos sobre los misterios del reino de Dios, concretamente sobre uno de los sacramentos? Cierto que Dios podía concederle esa luz y revelarle misterios que a los Apóstoles sólo irá revelando muy gradualmente (cf. Joh 14, 26; 16, 12), pero, desde luego, no fue ése el modo de proceder de Dios con sus profetas al revelarles la obra mesiánica. Eran más bien iluminaciones sobre la obra en conjunto, sin contorno de detalles, con falta total de perspectiva. ¿No será también éste el caso del Bautista? Veamos de situar la frase dentro del marco de la narración.

II.—La frase en su contexto

Es evidente que la frase en cuestión está dentro de un contexto marcadamente escatológico. Vienen describiendo los evangelistas la predicación de Juan, quien dirigiéndose a sus oyentes en general, y más que nada a los que parece no hacían mucho caso de sus exhortaciones, les decía: «raza de víboras... no os forjéis ilusiones diciéndoos: Te-

[9] Con su precisión habitual, aunque inclinándose a la primera, resume así Simón-Prado las dos tendencias: La frase «in Spiritu sancto et igni» puede entenderse de dos maneras, «vel ita ut baptismus Christi i. e. sacramentum baptismi quasi igne peccata purget et infusionem Spiritus sancti efficiat vel ita ut vox baptismus hoc loco non sit nisi simplex metaphora ad Sancti Spiritus communicationem significandam, non in baptismo solum, sed et in confirmatione et in quibuslibet aliis adiunctis (Act. 1, 5). Prior sensus toto contextu commendatur» (Simón-Prado, *Prael. biblicae compendium.-Nov Test.*, Matriti, 1942, p. 133).

nemos a Abraham por padre..., pues ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles» (Mt 3, 7-10). Y, siguiendo la narración de S. Mateo, es dentro del marco de esa invectiva cuando añade: «Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam; qui autem post me venturus est, fortior me est... ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igni» (Mt 3, 11). Y continúa, dentro de la misma línea conminatoria: «Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible» (Mt 3, 12). Casi exactamente a ésta, está también la narración de S. Lucas (Lc 3, 7-17).

Estamos, pues, en un contexto marcadamente escatológico. Esa misma partícula con que se introduce el inciso del bautismo: «ego quidem (μὲν)...», parece insinuar claramente que el Bautista no ve ahí sino una especie de juicio o purificación escatológica que ha de realizar el Mesías. El sentido de la narración sería éste: Ya está el hacha a la raíz..., pero no soy yo el que va a ejecutar eso («ego quidem...»), sino que quien lo va a ejecutar es otro más fuerte, el Mesías, cuyo bieldo está ya en su mano para limpiar su era, y recoger el trigo, y quemar la paja. La discutida frase «baptizabit in Spiritu sancto et igni» vendría a significar, pues, en sustancia, lo que con distinta imagen se dice a continuación: «cuius ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam...». Es importante hacer notar que los evangelistas Marcos y Juan, que describen las escenas de la predicación del Bautista omitiendo todo lo de sabor escatológico, omiten también en el inciso del bautismo la aposición «et igni» (cf. Mc 1, 4-8; Joh 1, 28-34). El dato es muy significativo, y ya insistiremos en él más adelante sacando las oportunas consecuencias.

Esta interpretación escatológica no es nueva, aunque cierto no es la corriente. A ella se refiere Lercher, en su manual de Teología, cuando escribe cautamente: «aut Baptista vult efferre differentiam efficaciae inter Christi suumque baptisma, aut minitari incredulis et impoenitentibus iudicium et poenas, de quibus in proximo versu» [10]. El profesor de Lovaina, P. van Imschoot, la defiende abiertamente [11]. Por nuestra parte, es la que juzgamos más fundada, no sólo porque está más en armonía con el contexto inmediato, sino también por otras razones que, cogiendo las cosas más de lejos, vamos a tratar de exponer.

Ante todo hagamos notar un hecho: eran años, ésos en que el Bautista predicaba, en que la expectación mesiánica era general y su cumplimiento se consideraba inminente. En la misma S. Escritura hay claro reflejo de ello. Y así dirá la samaritana: «sé que el Mesías está para venir; cuando venga...» (Joh 4, 25). Y Simeón y Ana no se apar-

---

[10] L. Lercher, *Inst. Theol. dogmaticae*, IV/2, (Oeniponte, 1948), p. 120.

[11] P. van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint*, en «Ephem. Theol. Lovan», 13 (1936) p. 653-666.

taban del templo, pues «esperaban la redención de Israel» (Lc 2, 25-38). Y, fuera de la Escritura, Flavio Josefo nos habla de varios personajes que agitaban al pueblo presentándose como libertadores, que inauguraban la época mesiánica [12]. También los recientes descubrimientos de Qumrán abundan en la misma idea [13]. El hecho mismo de que los sectarios de Qumrán se llamen a sí mismos la «alianza nueva», término usado por Jeremías para designar la época mesiánica (Ier 31, 31), es porque se consideraban si no en la época abiertamente escatológica, sí al menos en vísperas de ella [14].

Es en ese ambiente de escatología en el que se desenvuelve la predicación del Bautista. Muchas de sus expresiones están claramente inspiradas en las narraciones proféticas de índole escatológica y, posiblemente, también en Qumrán. Nos interesa detenernos brevemente en ésto, con vistas a la expresión «baptizabit in Spiritu sancto et igni».

Comencemos citando dos textos de Isaías: «Y los restos de Sión... serán llamados santos..., cuando lave el Señor la inmundicia de las hijas de Sión y limpie las manchas de sangre en Jerusalem al viento de la justicia..., cuando venga Iaveh en nube y resplandor de fuego...» (Is 4, 3-5). Y en otro lugar: «He aquí que llega Iaveh en fuego..., porque va a juzgar por el fuego y por la espada a toda carne...; de novilunio en novilunio y de sábado en sábado vendrá toda carne a postrarse ante mí, dice Iaveh, y al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí» (Is 66, 15-24). Un oráculo semejante encontramos en Ezequiel: «Yo os tomaré de entre las gentes y os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas..., pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos» (Ez 36, 24-30). De modo parecido se expresa Sofonías: «Esperadme para el día en que me levantaré para juzgaros..., porque la tierra toda será consumida por el fuego de mi cólera. Entonces devolveré yo a los pueblos labios limpios, para invocar todos el nombre de Iaveh y servirle de común acuerdo» (Soph 3, 8-9). También Malaquías, y precisamente en un pasaje que los mismos evangelistas ven cumplido cuando el Bautista (cf. Mc 1, 2), tiene expresiones parecidas: «He aquí que voy a enviar a mi mensajero, que preparará el camino delante de mí, y luego en seguida vendrá a su templo el Señor a quien buscáis..., y ¿quién podrá mantenerse firme cuando aparezca? Porque será como fuego fundido y como lejía de batanero, y se pondrá a fundir y a depurar, como se depura el oro y la plata... Porque ved que viene el día, ardiente como horno, y serán entonces los soberbios y los obradores de maldad la paja, y el día que viene los abrasará, dice Iaveh. Mas para vosotros los que teméis mi

---

[12] *Bell. iud.* 2, 13, 4-5; *Ant. iud.* 20, 5, 1.8.10. Cf. Act 21, 38.
[13] Cf. *1QS* 8, 12-16; 9, 20-23; *Doc. damasc.* 20, 14-34.
[14] Cf. *1QpHab* 2, 3; *Doc. damasc.* 8, 21; 19, 33-34; 20, 12.

nombre, se alzará un sol de justicia que traerá en sus alas la salud» (Mal 3, 1-5 y 4, 1-6).

En todos estos textos proféticos se alude a la gran purificación mesiánica o escatológica, de la que Israel saldrá definitivamente santificado. Es una purificación que no tiene sólo aspecto punitivo, sino también salvífico, y principalmente es este último el que se persigue. Nótense las expresiones: «cuando lave el Señor la inmundicia... y limpie las manchas de sangre al viento de la justicia», o aquellas otras, «os aspergeré con aguas puras y os purificaré de vuestras impurezas», «será como lejía de batanero..., los soberbios serán como la paja»..., expresiones tan fácilmente reducibles a las del Bautista: «os bautizará..., cuyo bieldo en su mano...». Nótese también de cuántos modos, en esos textos proféticos alusivos a la gran purificación escatológica, se emplea la imagen del fuego. Por lo demás, la imagen del fuego es frecuentísima en los libros del Antiguo Testamento para significar una purificación a fondo y total: cf. Is 6, 5-7; Ez 22, 20-22; Ps 16, 3; 17, 31; 65, 10; 118, 140; Prov 17, 3; 30, 5; Eccli 2, 5. Además, se trata de una intervención extraordinaria de Iaveh, y ya sabemos que es precisamente por «el fuego» como suele sensibilizarse la presencia de Iaveh (cf. Num 9, 15; 14, 14; Deut 5, 4.22; 10, 4), del cual se dice que es «un fuego abrasador, un Dios celoso» (cf. Deut 4, 24; 32, 22; Is 33, 14; 65, 5; Ier 15, 14; Ps 17, 9; 78, 5; 88, 47), y que no se presenta silenciosamente, sino que «le precede ardiente fuego y le rodea furiosa tempestad» (Ps 49, 3; 82, 14-16; 96, 3; Is 30, 27).

Con estos antecedentes no parece haya dificultad en explicar en sentido escatológico el «baptizabit... igni» del Bautista. Ni vale argüir, como hace el P. Lagrange, que no puede haber ahí alusión al castigo final, pues «el bautismo, aunque sea de fuego, purifica», y un castigo nunca podrá llamarse bautismo [15]. La objeción sería realmente grave si esa purificación escatológica tuviera solamente aspecto punitivo; pero ya dijimos que, más que punitivo, tiene sobre todo aspecto salvífico.

Mayor dificultad ofrece explicar lo de «baptizabit in Spiritu sancto». Sin embargo, ya Ezequiel, en el texto antes citado, habla explícitamente del «espíritu de Iaveh», que será derramado sobre los hombres cuando llegue esa gran purificación escatológica. Lo mismo dice Joel: «Derramaré mi espíritu sobre toda carne y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas...» (Ioel 2, 28-32). Por lo demás, en el Antiguo Testamento son frecuentes las alusiones al «espíritu de Iaveh» como virtud o fuerza divina por la que Iaveh actúa en el mundo. Y así, al «espíritu de Iaveh» debe Sansón sus fuerzas extraordinarias (Iud 14, 6.19), y gracias a ese «espíritu» puede emprender Zorobabel la obra

[15] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon S. Mt.* (Paris, 1927), 53.

de restauración nacional (Zach 4, 6; Agg 2, 5). Con parecido significado se emplea en otros muchos lugares (cf. Num 11, 16.25.29; 1 Sam 16, 13-14; 3 Reg 18, 12; Ps 50, 13), hasta el punto de que los profetas, instrumentos de Dios para sus actuaciones, sean llamados «hombres del espíritu» (Os 9, 7). Si a veces se le añade el calificativo «santo», no es precisamente porque su finalidad sea la de santificar, sino porque procede de Iaveh, y todo lo que es manifestación de Iaveh participa de su carácter sagrado y está por encima de todo otro ser (cf. Is 6, 3; 31, 1). De ahí que lo mismo que se habla de «espíritu santo» (Ps 50, 13; Sap 1, 5; 9, 17; Eccli 1, 9), se habla también de «brazo santo» (Ps 97, 1; Sap 5, 17; Is 52, 10), «nombre santo» (Ps 110, 9; Is 57, 15), etc.

Todos estos pasajes bíblicos nos darían ya apoyo suficiente para interpretar en sentido escatológico la frase del Bautista, como lo pide el contexto inmediato. Pero el argumento queda extraordinariamente reforzado con los recientes descubrimientos de Qumrán. En un pasaje de la «Regla de la Comunidad», alusivo a la gran purificación escatológica, que los sectarios de Qumrán consideraban inminente, se dice: «Dios en sus decretos misteriosos y en su gloriosa sabiduría ha puesto fin a la existencia de la iniquidad y en el tiempo de la visitación la exterminará para toda la eternidad. Entonces aparecerá para siempre la verdad sobre la tierra... y Dios purificará en su verdad todas las acciones del hombre..., a fin de eliminar todo espíritu de iniquidad de su carne y limpiarle por el espíritu santo de todos los actos de impiedad. Y él derramará sobre el hombre el espíritu de verdad como agua lustral para absolverle de todas las acciones fraudulentas... La iniquidad terminará su existencia y se pondrán al descubierto todos los artificios del engaño» [16]. De esta misma purificación se habla también en el «Documento damasceno» diciendo que tendrá lugar con «el advenimiento del Mesías nacido de Aarón y de Israel», y en ella los malvados serán «fundidos en el horno... no tendrán parte en la casa de la Ley... serán juzgados según su espíritu en el consejo santo», mientras que a los que hayan vivido conforme a la Ley y se hayan confesado pecadores, Dios «les perdonará y ellos verán su salud» [17]. También en uno de los «Himnos de acción de gracias» se alude a esta gran purificación escatológica: «Dios deja oir su voz de trueno en medio de un ruido vigoroso..., el ejército celeste da también su voz y los fundamentos del mundo tiemblan y se derriten. La guerra de los fuertes del cielo castiga el mundo y no cesará hasta que la destrucción predeterminada sea completa, la cual será para siempre y no la habrá semejante» [18].

---

[16] *1QS* 4, 18-23. Cf. A. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán* (Madrid, 1956).

[17] *Doc. damasc.* 20, 1-34.

[18] *1QH* 3, 34-36.

Estos tres pasajes qumránicos resultan en extremo interesantes para nuestro propósito. Todos tres son alusivos a la gran purificación escatológica, que consideraban inminente, y en ellos se habla de fuego: «fundidos en el horno..., tiemblan y se derriten», y hay una alusión explícita al «espíritu santo», como fuerza divina o influjo santificante de Dios en esa gran purificación escatológica. Más todavía. Las expresiones «purificará las acciones del hombre... y le limpiará por el espíritu santo... y derramará sobre él el espíritu de verdad como agua lustral», están indicando claramente que esa purificación escatológica, aunque sin agua, está concebida a modo de aspersión o bautismo; tanto más, que está contrapuesta al bautismo o purificaciones rituales, a las que los sectarios de Qumrán daban gran importancia, pero que eran de menor eficacia, pues no lograban extinguir el espíritu de impiedad que seguiría acompañando al hombre hasta la gran purificación escatológica [19]. Tendríamos aquí, hablando en general, la misma contraposición que establece el Bautista entre su bautismo, mucho más imperfecto, y el del Mesías. Incluso hay el parecido de que también en Qumrán, como en el caso del Bautista (cf. Lc 3, 8-14), se aclara de que todas esas purificaciones exteriores de nada valen si no hay arrepentimiento interior [20].

En conclusión, la tan discutida frase del Bautista hay que referirla a la obra del Mesías en general, obra que el Bautista dice estar a punto de comenzar y no será otra sino la purificación definitiva y total tantas veces anunciada por los profetas, y que estaba en el ambiente de expectación de entonces, como claramente demuestran los escritos de Qumrán. Ni, dado el lenguaje de los profetas y el de Qumrán, debe extrañar que la llame «bautismo», tanto más que el centro de la predicación del Bautista es su bautismo purificatorio en agua, siendo natural, por tanto, que mantenga la misma imagen para el otro término de la comparación; es, a saber, la purificación definitiva que llevará a cabo el Mesías.

---

[19] Cf. *1QS* 3, 4-9; 5, 13-14; 6, 25; 7, 3; 8, 17.

[20] Cf. *1QS* 3, 4-6; 5, 13-14. Sobre la posible influencia de Qumrán en las doctrinas del Bautista, pueden verse: A. KERRIGAN, O. F. M., *Animadversiones in Novum Testamentum documentis Qumrân illustratum*, en «Antonianum», 31 (1956), p. 51-82; J. DANIÉLOU, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (Paris, 1957).

Desde luego, podemos suponer a priori que el Bautista conocería el movimiento religioso de Qumrán, pues, antes de comenzar su predicación a orillas del Jordán, vivió en el desierto (Lc. 1, 80; Mt. 3, 1), es decir, en esos mismos lugares donde estaba la casa madre de los sectarios de Qumrán. Que también él perteneciera a la comunidad de Qumrán, como muchos afirman, será siempre muy difícil de probar. Ciertamente encontramos parecidos sorprendentes, como hemos podido apreciar; pero hay también diferencias esenciales, como es sobre todo el carácter universalista de su predicación, en contra del carácter exclusivista y limitado de Qumrán.

Y una aclaración. Dije antes que el Bautista se refiere a la obra del Mesías en general. Es lo que suele acaecer en los profetas. Para ellos no hay épocas o fases en la obra del Mesías; lo contemplan todo como en bloque, mezclando acontecimientos que han de tener lugar en épocas distintas y dando a veces la impresión de que todo ha de tener lugar en un instante indivisible. Es lo que parece sucede a San Juan. Junto a la «ira venidera» y «el bieldo» está el «bautizará en Espíritu santo y fuego», todo en un mismo plano sin perspectiva. Su misión era simplemente anunciar el hecho de que la obra del Mesías estaba para comenzar, pero probablemente nada sabía de lo que iba a durar. En situación muy distinta estamos nosotros los cristianos. Nosotros tenemos ya perspectiva, pues sabemos que dentro de la época mesiánica hay una doble venida de Cristo, y entre una y otra ha de pasar un espacio de tiempo más o menos largo, estando ya cumplidas algunas de las esperanzas mesiánicas, mientras que otras, como el juicio y retribución final, no tendrán lugar hasta la segunda venida. Ello hace que, acomodándonos a la realidad, podamos citar las frases proféticas, y también las del Bautista, separando aspectos que en la mente del profeta andaban mezclados. Pero esto merece capítulo aparte.

III.—Nueva perspectiva de la frase en Marcos y Juan

Ya hicimos notar más arriba que Marcos y Juan, al referirse a la predicación del Bautista, no usan la expresión «baptizabit in Spiritu sancto et igni», sino simplemente «baptizabit in Spiritu sancto» (cf. Mc 1, 8; Joh 1, 33). También en los Hechos hay una reminiscencia de la frase del Bautista, pero omitiendo lo de «et igni». Y así dirá Jesucristo a los Apóstoles: «Ioannes quidem baptizabit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies (Act 1, 5). Creemos que la frase realmente pronunciada por el Bautista en su predicación es la que nos conservan Mateo y Lucas, que son además quienes ofrecen una descripción más detallada de esa predicación. Pero ¿cuál es el sentido en Marcos y Juan, con ese corte a todas luces intencionado del inciso «et igni»?

A nuestro juicio, hemos de aplicar aquí lo que antes decíamos de que, conocida la realización histórica de la obra mesiánica, es lícito separar aspectos que no lo estaban en la mente del profeta. Es lo que hacen Marcos y Juan. Nos explicaremos. Los evangelistas no son historiadores en el sentido estricto de la palabra, cuya finalidad sea transmitirnos de manera fiel y completa la historia de Jesús de Nazaret. Su finalidad es esencialmente doctrinal, con un plan preconcebido, y en orden a ese plan recogen, ordenan y adaptan el material. A Marcos y Juan más que la predicación del Bautista en sí misma, exactamente reflejada, les interesa recoger esa predicación en orden a la doctrina

que pretendían inculcar. Y lo que pretendían inculcar era que el Bautista fue un testigo excepcional de la obra de Cristo, anunciada por él de antemano, como muy superior a la suya. Pero, y esto es fundamental, no consideran la obra de Cristo en bloque y en su totalidad, como la había anunciado el Bautista, sino atendiendo sólo al tiempo presente, es decir, a la primera fase de la obra del Mesías, a lo que era ya un hecho, y para lo que la predicación del Bautista había servido de pórtico y preparación. En conformidad con esa concepción, el inciso «et igni», así como otras frases de sabor escatológico de la predicación del Bautista, de aplicación sólo si consideramos la obra total del Mesías incluyendo la consumación definitiva en el juicio final, no encajaban ahí bien. Y Marcos y Juan las suprimen.

Naturalmente, esto trae consigo un cambio de perspectiva de la frase. Al «baptizabit Spiritu sancto», separado de «et igni» y fuera del contexto escatológico que vemos en Mateo y Lucas, no cuadra la interpretación que anteriormente hemos dado a la frase del Bautista. Es evidente que si de la predicación del Bautista sólo tuviéramos las narraciones de Marcos y Juan, a nadie se le ocurriría interpretar el «bautismo en Espíritu santo» en sentido escatológico, aludiendo a la gran purificación anunciada por los profetas para los últimos tiempos, con su parte salvífica, pero con su parte también de juicio y de castigo. Lo más obvio sería interpretar la frase, si no como alusiva al bautismo cristiano, por parecer que ello suponía en el Bautista conocimientos tan precisos del reino mesiánico que, dada la manera de obrar de Dios con los profetas, serían algo insólito, al menos como alusiva a la gran efusión del Espíritu santo predicha por los profetas como característica de los tiempos mesiánicos (cf. Is 44, 3-5; Ez 11, 19; 36, 26-27; Ioel 2, 28-32; Zach 12, 10). Este es el sentido que vemos se da a la frase en los Hechos (Act 1, 5), refiriéndola a la gran efusión de Pentecostés, que luego se describe con detalle (Act 2, 1-13), y que al decir de S. Pedro no es sino el cumplimiento de lo predicho por Joel (Act 2, 16).

Que también sea éste el sentido en que toman la frase Marcos y Juan, no es tan claro. Es muy posible que sea así, y que, al igual que en el texto de los Hechos, la palabra «bautizar» haya de tomarse en sentido metafórico. De hecho, lo mismo en el evangelio de Marcos que en el de Juan hay explícitas referencias a esa efusión del Espíritu santo, que caracterizará los tiempos mesiánicos (cf. Mc 1, 10-12; 13, 11; Joh 7, 39; 14, 16; 15, 26). Es posible, pues, que con el «baptizabit Spiritu sancto», puesto en boca del Bautista, no quieran significar otra cosa. Sin embargo, también es posible que en el pensamiento de los evangelistas, con esa frase del Bautista se apunte ya directamente al bautismo cristiano. Era éste uno de los ritos fundamentales de la nueva religión, al que constantemente se alude en escritos y predicaciones, con explícita referencia muchas veces a la acción

del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 6, 11; Tit 3, 5; Act 2, 37-41; 8, 38; 9, 18; 10, 44-48; 19, 5). Nada tendría, pues, de extraño que con la frase del Bautista, a la que intencionadamente suprimen el «et igni», los evangelistas traten de apuntar ya directamente al bautismo cristiano. Por lo que toca a S. Juan tenemos además una razón más positiva, y es que en su evangelio hay una alusión directa al bautismo cristiano «en agua y Espíritu santo», por el que nacemos a la vida sobrenatural (Joh 3, 5). Parece obvio, pues, que, en el pensamiento de S. Juan, ese «bautismo en Espíritu santo» anunciado por el Bautista como propio del Mesías sea el mismo bautismo «en agua y Espíritu Santo», de que habla después, por el que nacemos a nueva vida.

Resumiendo: la frase «bautizar en Espíritu santo y fuego», en el sentido que la emplea el Bautista, tiene, a nuestro entender, un sentido netamente escatológico, con referencia a la gran purificación de los últimos tiempos, anunciada repetidas veces en el Antiguo Testamento por los profetas y que estaba en el ambiente general de entonces, como prueban los escritos de Qumrán. Esta purificación, tal como la describen los profetas, tiene un doble aspecto, salvífico y de castigo; ambos aspectos quedan incluídos en la frase «baptizabit Spiritu sancto et igni». Probablemente, en el pensamiento del Bautista sus intenciones llegaban sólo hasta ahí, sin más precisiones, limitándose a anunciar como inminente esa gran purificación. Sin embargo, cosa que seguramente no sabía el Bautista, Cristo nos enseñó que esa gran purificación anunciada no se haría en un solo tiempo y de una vez, sino que tendría varias etapas, y que sólo en la última etapa, cuando el juicio final, la purificación será total y definitiva. En conformidad con estas nuevas luces era lícito a los evangelistas desmembrar la afirmación del Bautista y, sin alterar sustancialmente su pensamiento, recoger sólo lo relativo a la purificación inicial, obra del Espíritu Santo, que era ya un hecho con la inauguración del reino de Dios por el Mesías, dejando lo relativo a la consumación definitiva en el juicio final. Es lo que hacen Marcos y Juan.

LORENZO TURRADO

L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari (Matteo 22, 1-14)

La parabola del festino in S. Matteo, 22, 1-14, non è tra le più facili a interpretarsi, sia in se stessa, sia nelle sue relazioni con l'analoga parabola di S. Luca, 14, 15-24. Le due redazioni infatti si assomigliano, ma Matteo differisce da Luca perché introduce, oltre alla categoria degli invitati *scortesi*, una seconda categoria di invitati *omicidi* (v. 6-7), di cui Luca non fa menzione. Inoltre, mentre in Luca è un ἄνθρωπός τις che fa un gran convito (δεῖπνον μέγαν), in Matteo è un re che festeggia le nozze (γάμους) del proprio figlio. Ancora, in Luca il padrone è soddisfatto di essere riuscito, mediante la poveraglia racimolata dovunque, a riempire la sala del convito, e con ciò termina la parabola. In Matteo ci si presenta invece l'appendice dell'abito di nozze, che viene a creare ulteriori difficoltà. Difatti, come coonestare il comportamento del re, che dopo aver «forzato» (Luca, 14, 23) mendicanti e storpi a prendere parte al banchetto, rimprovera poi e castiga un commensale, solo perché non lo trova rivestito dell'abito di cerimonia? Viene spontanea la domanda: Dove poteva prenderlo il vestito di gala, se ha dovuto passare dalla strada alla sala del banchetto? E gli altri straccioni come lui, dove avranno preso il vestito di festa?

Questi e altri facili rilievi spiegano come gli esegeti si siano trovati imbarazzati a interpretare la parabola, e specialmente a determinarne la relazione con quella di Luca, sopratutto poi a collocare nella giusta luce la chiusa di Matteo sul vestito di nozze. Si comprende anche come esegeti di valore, quale il P. Buzy, abbiano creduto di dover trattare la parabola di Mateo da chirurgo e disarticolarne le parti, estraendone gli elementi considerati eterogenei, perché facevano difficoltà. Nel suo volume «Les Paraboles» [1], come pure nel suo commento a Matteo [2] egli distingue nella redazione della parabola:

[1] Coll. «Verbum Salutis», VI, ediz. 7.ª, 1932, pp. 291-346.

[2] *La Sainte Bible*, diretta da L. Pirot, continuata da A. Clamer, t. IX, Parigi, 1950, pp. 289-296.

1) Mat 22, 1-5; 8-10, che secondo lui rappresenta il tenore originario della parabola, aggirantesi sugli invitati *scortesi,* ed essenzialmente identica a quella di Luca;

2) Mat 22, 6-7, un frammento di altra parabola, riguardante gli invitati *omicidi,* propria di Matteo;

3) Mat 22, 11-14, una terza parabola a sé: la veste nuziale.

Che dire di questo procedimento? Se si parte dalla preoccupazione di rendere la parabola «chiara» in se stessa, si deve ammettere che lo scopo è perfettamente raggiunto. Ma non c'era altra via a ciò fuorché la «vivisezione»?

Non essendo nostra intenzione di rifare l'esegesi completa della parabola, affine di arrivare presto al punto che ci proponiamo di chiarire, possiamo ammettere che le dissonanze interne del testo, come pure il raffronto esterno con la redazione di Luca, parrebbero giustificare la distinzione tra invitati semplicemente «scortesi» (presenti in Matteo e Luca), e invitati «omicidi» (presenti solo in Matteo). Questa seconda categoria appesantisce e complica in realtà la parabola, che diventa invece immediatamente perspicua appena la si elimina. Al contrario, per quanto riguarda il secondo taglio, la chiusa dell'abito di nozze, crediamo che l'operazione sia qui meno indovinata. Ed è questo il punto che ci proponiamo di chiarire.

La difficoltà della chiusa di Matteo sta nello spiegare l'apparente contraddizione tra il fatto che gli invitati raccolti dai crocicchi e dalle viuzze di campagna, sono introdotti (in apparenza) direttamente nella sala del convito, e la indignazione del re nel vederne uno senza l'abito di cerimonia. A questa difficoltà si sono sempre urtati gli esegeti. Buzy [3] cita per esempio P. Lagrange e P. Durand. Ma ancora ultimamente il compianto Mons. Knox nel suo commento ai Vangeli domenicali si dichiarava assolutamente incapace di fornire una spiegazione soddisfacente su quel punto.

E' chiaro che se si riesce a far cadere codesta contraddizione che costituisce la difficoltà maggiore, viene a cader con essa anche la ragione di stralciare il brano dal testo della parabola. A questo scopo, se non ci s'appiglia alla soluzione «chirurgica» del Buzy, s'impone necessariamente di supporre che fosse facile ai convitati procurarsi l'abito di gala, o che esso venisse loro somministrato dal guardaroba del re. Codesta supposizione avrebbe il vantaggio di rispettare l'unità della parabola e di conferirle un significato più ricco. Ne risulterebbe infatti e la generosità del re, e la responsabilità degli invitati, che tale generosità trascurassero, o peggio, disprezzassero.

---

[3] *Paraboles,* p. 333; *S. Matthieu,* p. 293 s.

Essendo in certo qual modo richiesta dal contesto stesso della parabola, questa soluzione non poteva sfuggire, e non sfuggì di fatto, agli esegeti, ma essa rimase sempre una pura ipotesi per la mancanza di ogni elemento dimostrativo. Anzi, il Buzy, volendo appigliarsi a una soluzione più radicale, si credette in dovere di escluderla giudicandola non «postulée par la morale de la parabole»: «Quelques exégètes pensent même que le monarque avait poussé la prévenance jusqu'à mettre des habits de fête à la disposition des convives. Mais on ne trouve nulle part trace d'une libéralité semblable, et il ne semble pas non plus qu'elle soit postulée par la morale de la parabole» [4].

Ora l'elemento dimostrativo che era mancato agli esegeti ci viene fornito da una lettera di Mari, la quale ci documenta come esistente in Oriente la costumanza che quando un re invitava a corte per una cerimonia, il suo guardaroba fornisse l'abito conveniente agli invitati. Si tratta d'una lettera indirizzata da un certo Lâ'ûm a Zimri-Lim, re di Mari, dalla corte di Hammurabi. Ecco il brano che ci interessa: «... Siamo entrati alla presenza di Hammurabi per il NÍG.DU [5]; siamo entrati nella corte del palazzo, Zimri-Addu, io e Iarêm-Addu. Noi tre ci rivestirono degli abiti (di cerimonia) ed anche (alcuni di) Iamḫad che entrarono con noi li rivestirono tutti. Siccome quei di Iamḫad tutti furono rivestiti e (invece) i servitori del mio signore, del *sikkum*, non furono rivestiti, io per conto loro così protestati presso Sîn-bēl-aplim: 'Perché ci discrimini come se fossimo gente trascurabile? [6]. Noi, di chi siamo i servitori? E gli individui del *sikkum* di chi sono servitori? Noi tutti siamo i servitori...' Ecco ciò che io ho presentato chiaro a Sîn-bēl-aplim! Io me la son presa con lui, e anche i servitori del mio signore, gli individui del *sikkum*, si irritarono e uscirono dal palazzo, presentarono l'affare a Hammurabi, in seguito di che li rivestirono dei vestiti... Di più, a riguardo dei vestiti tu fai recriminazioni contro il mio palazzo. Io ne rivesto chi mi piace e chi

---

[4] *S. Matthieu*, p. 293, 12.

[5] Il termine sumerico NÍG.DU, di cui non si conosce la lettura accadica, è incerto. L'editore della lettera, Ch.-F. Jean, gli diede il valore di *ilkum* 'redevance'; W. von Soden lo interpreta nel valore di *kudurrum* 'servizio' e 'Arbeitskommando'; Kupper e Dossin vorrebbero leggere *naptanum* con il significato di 'pasto', mentre L. Oppenheim l'intenderebbe come 'razione di cibo o vettovaglie'. Si veda per la questione «Archives Royales de Mari», vol. XV, p. 92, n.° 597, 211 e ibid., p. 228.

[6] Il Jean legge *ša-ḫi-ṭim* e traduce '(fils) de brigands (?)' con un significato derivato, un po' alla lontana, dalla radice *šaḫāṭum* 'depredare, razziare'. Forse si potrebbe leggere *ša ḫi-ṭim* e derivare il termine da *ḫīṭu*, con il valore di 'criminale', per cui cf. *anāku ul ša ḫi-ṭi* 'I am no criminal' (CAD H, p. 212 s. *ḫīṭu* A), oppure da *ḫītu* 'negligence', intendendo l'espressione *ša ḫi-ṭim* nel significato di 'gente trascurabile' (v. *ibid.*, p. 210 A).

non mi piace non lo rivesto. Non ci tornerò più su, e i messaggeri nel NÍG.DU non li rivestirò!' Così ha detto Hammurabi, e ciò il mio signore lo sappia» [7].

Come si vede, Lâ'ûm comunica al suo sovrano che presentatosi alla corte di Hammurabi, con altri due, per una cerimonia, o un convito [8] ricevettero tutti tre il vestito di gala (*ṣubātim^{ḫá} ú-la-bi-šu-ni-ti*) e come loro anche gli uomini di Iamḫad. Però altri sudditi di Zimri-Lim, *ša ši-ik-ki-im* (frase incerta) non ricevettero il medesimo vestito (*ú-ul il-ta-ab-šu*). Lâ'ûm si sentì allora in dovere di protestare presso l'incaricato del guardaroba Sîn-bēl-aplim e di rimproverargli quella discriminazione tra i primi e i secondi, mentre eran tutti egualmente sudditi del medesimo re. La protesta di Lâ'ûm è sostenuta dai discriminati, i quali escono dalla sala e vanno a protestare presso il re Hammurabi, in seguito di che ricevettero anch'essi il vestito (*wa-ar-ka-nu-um ma, ṣubātim^{ḫá} ú-[la-bi-sú-]nu-ti...*). Lasciando a parte i brani non integri, risulta chiaro che quando un re o signore invitava a una cerimonia o a un banchetto, il guardaroba regio metteva a disposizione degli invitati l'abito di cerimonia. Era il modo di onorare gli invitati. Si veda per esempio l'analogo fatto in Esther, 6, 8 ss. Aman, interrogato dal re, risponde che quando il re vuole onorare qualcuno deve «rivestirlo di vesti regali, porgli il diadema in capo e inviare un grande del regno a reggergli la briglia del cavallo per la città». Di qui si capisce che quando i sudditi di Zimri-Lim si videro discriminati, si siano sentiti offesi e abbiano protestato come se fossero stati considerati di nessun conto, o peggio, dei criminali!

Riportiamoci ora alla parabola. Qui il re ha fatto l'onore a quei poveri mendicanti, straccioni e storpi di invitarli a un banchetto di nozze. Venendo dalla campagna e dai sentieri polverosi in un'acconciatura assolutamente indecorosa, trovano a loro disposizione il guardaroba del re per ripulirsi e mettersi in buon assetto. Ma avendo ricevuto dal re l'onore dell'invito e la generosità del vestito, devevano, a loro volta, presentandosi secondo l'etichetta, dimostrare di apprezzare quell'onore. Chi avesse trascurato di approfittare di quella generosità, oltre a dimostrarsi ingrato, faceva pure ingiuria al re, mancandogli di rispetto.

In questa prospettiva la «veste nuziale» non fa più difficoltà, e le osservazioni del Buzy in contrario [9] restano spuntate. Non occorre più staccare il brano dal testo per farne un brandello di parabola a sé. Inoltre Matteo viene prosciolto dall'accusa di aver messo assieme elementi disparati senza nesso tra loro.

---

[7] «Archives Royales de Mari», vol. II, Paris, 1950, Lett. No. 76, pp. 142-144.

[8] Sul possibile valore 'convito' per NÍG.DU v. nota 5.

[9] *Paraboles*, p. 333 s.

Qui potremmo chiudere, avendo detto l'essenziale che si poteva ricavare dalla lettera di Mari. Gioverà tuttavia rispondere a una possibile obbiezione e accennare a qualche punto secondario.

L'obbiezione riguarda un punto di metodo. E' lecito andare tanto indietro nella storia per trovare codesta giustificazione alla parabola? Rispondiamo che sì, perché l'Oriente, pur nella sua evoluzione storica e culturale, si manifesta conservatore, e come ci si può rifare agli usi odierni della Palestina per spiegare quelli dei tempi di Gesù Cristo, così crediamo che sia lecito rifarsi ai tempi più antichi finché si rimane entro la cerchia della medesima cultura. Inoltre, si può dire un tratto comune all'Oriente il regalo di vestiti. Per l'Antico Testamento basta citare il regalo della tunica speciale fatto a Giuseppe (Gen 37, 3); il regalo analogo, ma molto più vistoso, preparato da Naaman di Siria per il profeta Eliseo: «dieci talenti d'argento, sei mila aurei e *dieci mute di vestiti*» (IV Re 5, 5). Regali di vestiti sono attestati anche con maggior abbondanza nelle lettere di Mari [10] e altri esempi potrebbero ancora essere citati sia dall'A. T. che dai paesi dell'antico Oriente.

Un particolare che potrebbe sorprendere nella chiusa della parabola è quello del re che non si mette a capo della tavola dei convitati. Esso era già stato chiarito dal Buzy con l'osservazione che «Les *Cheiks* d'Orient ne prennent jamais leur part des festins dont ils régalent leurs hôtes», ed è stato in seguito confermato con un esempio personale dal P. Vaccari [11].

Sul nesso tra la parabola di Matteo e quella di Luca, se da ammettersi o da negarsi, ci limitiano a una semplice osservazione. Nel rilevare le somiglianze e le differenze tra le due relazioni gli esegeti hanno opposto la «coenam magnam» (δεῖπνον μέγαν) di Luca 14, 16 al «prandium» (ἄριστον) di Matteo 22, 4. Se però si leggono sinotticamente le due parabole risulta che la «coenam magnam» di Luca si oppone non al «prandium» di Matteo, ma al «nuptias» (γάμους) del medesimo, poiché Mat 22, 2 corrisponde a Luca 14, 16! Ora la disarmonia tra Matteo e Luca viene risolta con facilità da un'osservazione del Dalman [12] secondo la quale i due termini così diversi «cena» e «nozze» possono essere la traduzione di un medesimo termine aramaico, *mištîtā'* מִשְׁתִּיתָא Il «prandium» di Matteo diventa allora

[10] V. «Archives Royales de Mari», vol. XV, p. 339, s. Vêtement (*ṣubātum*) i rimandi alle varie lettere dei primi cinque volumi.

[11] Per la citazione del Buzy v. *Paraboles*, p. 329 e per la conferma del Vaccari, v. *La parabole du festin de noces* in 'Mélanges Lebreton', vol. I, 1951, pp. 138-145, specie, p. 144 s.

[12] G. Dalman, *The Words of Jesus*, Edinburgh, 1909, p. 118.

un particolare secondario su cui non si può più appoggiare un'opposizione tra le due redazioni.

Per ultimo notiamo ancora che se Luca aggiunge il contenuto delle scuse presentate dagli invitati (v. 18-20) e un secondo invito per riempire completamente la sala del banchetto (v. 23), mentre tace il particolare degli invitati «omicidi» e la finale sulla veste nuziale, ciò fa perché gli «omicidi» non appartenevano alla redazione genuina della parabola (v. Buzy) e perché la «veste nuziale» nella applicazione della parabola ai Gentili diventava meno facilmente intelligibile. Fedele al suo stile, S. Luca colorisce i particolari, ma allo stesso tempo si mantiene sobrio nel complesso.

Concludendo, la lettera di Mari ha servito a documentare la consistenza interna del brano della veste nuziale, a spiegarne il valore e, inoltre, a renderne legittima l'appartenenza alla parabola come ci viene presentata da Matteo. Qualche altra chiarificazione addotta (sulle «nozze» e il «pranzo») eliminando un'opposizione, in sé di natura non secondaria, renderebbe più facile il considerare le due redazioni come derivanti da un'unica identica parabola.

GIORGIO R. CASTELLINO

Roma.

El topónimo natal del Precursor

Mi objeto, en este estudio, se reduce a investigar los distintos nombres con que en el curso de los siglos ha sido conocido el lugar tradicional del nacimiento del Bautista, prescindiendo por ahora del examen crítico de las fuentes en que creen poder apoyarse las varias opiniones que en el pasado han sostenido exegetas y topógrafos al querer localizar la patria del santo.

Después de los estudios de T. TOBLER [1], B. MEISTERMANN [2], L. HEIDET [3], D. BUZY [4] y CL. KOPP [5], y sobre todo teniendo en cuenta las recientes excavaciones de S. J. SALLER [6], podemos dar por muy probable —literaria y arqueológicamente— la localización del nacimiento del Precursor en *ʿAyn Kārem*.

Los primeros datos —algo vagos pero preciosos— nos los da el evangelio de Lucas. Habiendo sabido por el ángel, cuando la Anunciación, que su parienta Isabel iba a ser madre, «María —dice el evangelista— aprestada luego para el viaje [7], partió apresuradamente a la montaña, a una ciudad de Judá, y entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel»: ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη

---

[1] *Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen*, II (Berlin 1854) 344-81.

[2] *La patrie de Saint Jean-Baptiste* avec 27 illustrations et une mosaïque en chromolithographie, Paris 1904. Traducción española de S. EIJÁN, *La patria de S. Juan Bautista*, Jerusalén 1906.

[3] «Carem», en VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible* II 260-68.

[4] *Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques* (Paris 1922) 49-63.

[5] *ʿAin Kārim. Die Heimat Johannes des Täufers ?*, en THEOLOGIE UND GLAUBE 40 (1950) 422-42, y recientemente en *Die heiligen Stätten der Evangelien* (Regensburg 1959) 130-37.

[6] *Discoveries at St. John's, Ein Karim, 1941-1942*, Jerusalem 1946, en 4.° menor, XVI + 200 pp., 36 láminas con 68 fotograbados, 26 dibujos en el texto, un frontispicio y dos grandes planos. Es obra eminentemente científica. Puede verse un resumen en la revista de Jerusalén *Tierra Santa* 21 (1946) 18-30.

[7] Traduzco ἀναστᾶσα por *aprestada para el viaje*, y ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις por *luego*, pues este es el verdadero sentido de la frase bíblica.

εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ (Lc 1, 39-40).

Este corto relato contiene dos datos topográficos importantes: «la montaña» y «una ciudad de Judá».

Ἡ ὀρεινή

No hay dificultad en conceder que esta palabra, «la montaña», corresponde exactamente al hebreo הָהָר *hā-hār*, que con el artículo adquiere el significado colectivo de *cadena de montes* o *región montañosa*, mientras que con verbos que incluyen la idea de movimiento la palabra *hār* toma la forma de *hā-hārāh*, con significado de dirección: *a la* o *hacia la montaña*. Como colectivo, *hā-hār* tiene el mismo sentido que el plural *hārîm*, por ejemplo en 2 Crón 26, 10 [8].

En el libro de Josué, las ciudades que tocaron a la tribu de Judá están repartidas en cuatro regiones, caracterizadas por el relieve del terreno o por su posición geográfica: hā-Negeb, hā-Šĕfēlāh, hā-Hār y hā-Midbār, es decir, la región del Sur, la de la Llanura, la Montaña y el Desierto [9].

Pero, concedido que la palabra griega ἡ ὀρεινή u ὀρινή exprese la misma idea que la hebrea HĀ-HĀR, es posible y aun probable que el evangelista Lucas —erudito conocedor de la literatura clásica— haya tenido en cuenta la división de la Judea en diez toparquías, tal como la señalaba su contemporáneo Plinio (23/24-79): Jericó, Emmaús, Lydda, Joppe, Acrabata, Gofna, Tamna, Betholetephene [= Beit Nettif], Herodium y *Orine*, «in qua fuere Hierosolyma» [10]. El cap. 3, 1 del evangelio y sobre todo el libro de los *Hechos de los apóstoles* son buena prueba del cuidado de Lucas en precisar la toponimia. Si Jerusalén se hallaba comprendida en la toparquía de Orine, distando menos de 6 km. —en línea de aire— de ʿAyn Kārem, parece que esta ciudad debe incluirse también en la ὀρεινή de Lucas y en la *Orine* de Plinio.

En los fragmentos sahídicos de *La vida de la Virgen* la ciudad de Zacarías es llamada, según parece, *Torine*, en cuyo caso el error viene probablemente de la mala interpretación de Lc 1, 39 (Sah.), es decir,

---

[8] En la nueva *Concordancia de la Biblia hebrea*, en curso de publicación con la portada de *'Ôṣar lĕšôn ha-Miqrā'*, II (Jerusalén 1959) 425-6, se citan 71 lugares bíblicos bajo la forma *hā-hār*, 36 bajo la de *bā-hār* y 13 bajo la de *hā-hārāh*.

[9] Jos 15, 21-32.33-47.48-60.61-62. Sobre estas regiones cf. ABEL, *Géographie de la Palestine* I (Paris 1933) 371, 408-37.

[10] PLINIO, *Historia Natural*, V 14. La frase «in qua fuere Hierosolyma» es parecida a la que emplea Epifanio al hablar del monje impostor Zaqueo, muerto hacía poco ἐν τῇ ὀρεινῇ τῇ περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα: PG 42, 805 A. En ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, puede verse al final, «carte IX», un mapa esquemático de las toparquías.

que de ἡ ὀρινή se ha hecho *tOrine* [11]; pues en copto el artículo definido singular femenino es *t*, correspondiente al ἡ griego, por ejemplo: *t-fe*, el cielo. Y aunque generalmente los nombres propios no llevan artículo, hay casos en que los de lugar lo llevan, como: *t-Kana* (Jn 2, 1).

Los griegos de todos los tiempos no conocen más nombre que el del evangelio para designar la patria del Precursor. Basta citar dos autores de renombre. CHRYSANTHOS, patriarca de Jerusalén, dice (1726): Ἡ Ὀρεινή, ἤτοι ὁ Οἶκος τοῦ Ζαχαρίου [12], y B. IOANNIDIS [13] añade (1867) que el lugar «es llamado por los árabes *Aïn Kiárem*, por los Francos *S. Juan* y por nosotros Ὀρεινή».

Πόλις Ἰούδα

Como este es el único lugar donde Lucas emplea la palabra «Judá», mientras que en otros 10 lugares de su evangelio y en 12 de los *Hechos* emplea la de «Judea», no ha faltado quien haya pretendido corregirle, escribiendo Ἰουδαία en vez de Ἰούδα; pero críticamente «no puede haber la menor duda sobre la autenticidad de la palabra Judá» [14], pues en las mejores ediciones críticas del texto griego —Tischendorf, von Soden, etc.— no hay una sola variante sobre este punto. Por consiguiente, Lucas ha escrito «Judá» y no «Judea»; y esto, probablemente, porque así lo halló escrito en la fuente de que se sirvió, del mismo modo que en el v. 65 empleó la palabra «Judea», porque así se hallaría en el documento utilizado.

Ha habido también escritores que pretendieron identificar esta ciudad de «Judá» con la יְהוּדָה / יְטָה Yûṭṭāh / Yuṭṭāh de Jos 15, 55; 21, 16. Es pueril querer fabricar una teoría sobre base tan deleznable como es cierto parecido de sonidos; pues de ese modo podrán hallarse fácilmente semejanzas que satisfarán a los inexpertos, pero que harán sonreir a los filólogos.

Ante todo, es bien difícil confundir la ד con la ט, en cualquiera época de la escritura, tanto cuanto a la forma como cuanto al sonido. Además, la letra ט está reforzada o reduplicada por un dagueš fuerte, como se ve en las ediciones vocalizadas de la Biblia hebrea y en la transcripción de los LXX: Ἰεττά A, Ἰτάν y Ταυύ B. EUSEBIO [15] escribe Ἰεττάν y dice que se encontraba «hacia el sur en el Daroma»,

---

[11] F. ROBINSON, *Coptic apocryphal gospels* (Cambridge 1896) 13, 191, nota 85.

[12] Citado por TOBLER, *Topographie von Jerusalem* II (Berlin 1854) 354, nota 5.

[13] Τὸ προσκυνητάριον τῆς Ἁγίας Γῆς I (Jerusalén 1877) 297.

[14] D. BUZY, *Saint Jean-Baptiste* (Paris 1922) 51.

[15] *Onomasticon*, ed. Klostermann, 108/8-10.

es decir, en el Negeb, a 10 km. al sur de Hebrón, en el lugar que los árabes llaman *Yaṭṭā,* no Yuṭṭā. Es cierto que la Yûṭṭāh bíblica era ciudad sacerdotal; pero, como advierte LAGRANGE [16], no es necesario que Zacarías residiera en una de estas ciudades, «car les prêtres n'étaient pas obligés à ne résider que là». Por último, Yaṭṭā en la época a que se refiere el texto de Lucas no formaba parte de la antigua tribu de Judá, sino de la provincia de Idumea.

Podemos pues concluir con ABEL [17] que Yaṭṭā «n'a aucun titre à représenter le pays de saint Jean-Baptiste».

La falta de artículo —εἰς πόλιν Ἰούδα— indica, aun admitiendo el estado constructo del sustrato semítico, que se trata de *una* ciudad de Judá, en la que había *muchas*. Es cierto que en otros lugares de su evangelio omite Lucas el artículo, cuando parece que debía ponerlo, como en 2, 4.11.39: ἐκ πόλεως Ναζαρέθ, ἐν πόλει Δαυίδ, εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ; pero en estos lugares, tratándose de una ciudad determinada y nombrada, el sentido era claro y el artículo innecesario. Si Lucas en este lugar no la nombra es porque no lo sabía o porque creyó inútil hacerlo saber a sus lectores.

Karem y Bêt ha-Karem

En la Biblia hebrea este nombre se halla dos veces, precedido de un primer elemento, *Bêt,* formando así el topónimo *Bêt ha-Kerem* (Jer 6, 1) y *Bêt ha-Kārem* (Neh 3, 14).

Algunos, entre ellos el rabino J. SCHWARZ [18], localizan esta ciudad en el *Herodium* o Monte de los Francos, llamado por los árabes *Ǧebel el-Fureidis,* a unos 15 km. al SE de Jerusalén, localización dudosa para los palestinólogos A. SOCIN e I. BENZINGER [19]. ABEL [20] prefiere identificarla con *ʿAyn Kārem,* opinión que han seguido los fundadores de la colonia sionista de Beit Ha-kerem, un poco al NE de ʿAyn Kārem; mientras que los autores de la nueva *Concordancia de la Biblia hebrea* dan como localización probable la colonia judía de *Ramat Raḥel* [21], al N y muy cerca de Belén, opinión que en este caso podría reflejar la de S. Jerónimo, quien asegura que entre Jerusalén y Tecua había un poblado sobre un monte, llamado en sirio y hebreo Bethacharma [22].

---

[16] *Evangile selon Saint Luc*[2] (Paris 1921) 41, sobre Lc 1, 39.
[17] *Géographie de la Palestine* II (Paris 1938) 367.
[18] *Das heilige Land* (Frankfurt am Main 1852) 85-6.
[19] K. BAEDEKER, *Palestine et Syrie*[4] (Leipzig 1912) 108.
[20] *Géographie de la Palestine,* II 273 y 295.
[21] *ʾÔṣar lĕšôn ha-Miqraʾ* II (Jerusalem 1959) 77.
[22] «Inter hos alius vicus est, qui lingua Syra et Hebraica *Bethacharma* nominatur, et ipse in monte positus»: HIERON. *in Ier.* 6, 1: PL 24, 721 AB.

Además de la Bêt ha-Kerem/Bêt ha-Kārem de Jeremías y Nehemías hay en el Antiguo Testamento otra ciudad llamada *Karem,* que no se encuentra en el texto masorético actual [23], pero sí en los LXX, los cuales utilizaron indudablemente un códice hebreo en el que se hallaban las 11 ciudades de la tribu de Judá, que ellos nos han conservado en el siguiente texto de Josué 15, 59a:

AB	Θεκώ	Tĕqôă'	Teqū'
AB	Ἐφράθα	Bêtlehem	Bayt Laḥm
AB	Φαγώρ	Pĕ'ôr	ḫirbat Fāgūr
A	Αἰτάμ	'Ētām	'Ayn 'Aṭān
AB	Κουλόν	Qôlān ?	?
B	Ταταμ	Ṭaṭām	Saṭaf ? Ġôra ?
A	Σωρής	Sōrēs	Sārīs
AB	Καρέμ	Karem	'Ayn Kārem
A	Γαλλίμ	Gallîm	Bayt Ġālā
A	Βαιθήρ	Bether	Bettīr
B	Μανοχώ	Manaḥat	Mālḥā

En esta lista, al lado del nombre de los LXX, según los códices A (Alejandrino) y B (Vaticano) —se ha escogido la variante que parecía más segura— va el nombre hebreo y el de la localidad actual. Todos estos lugares se hallan cerca de Jerusalén: hacia el sur a la distancia máxima de 20 km., y hacia el oeste a la distancia máxima de 15 km. En ABEL, *Géographie de la Palestine,* «carte II» al final del II tomo, podrán verse localizadas estas ciudades de Judá.

Karem / 'Ayn Kārem

La mayor parte de los autores admiten la identidad de la *Karem* de Josué y de la actual *'Ayn Kārem.* A los no acostumbrados a la evolución de muchos de los nombres geográficos de la Biblia podrá parecer arbitraria tal identificación. No estará de más, por lo tanto, aducir algunos ejemplos de los cambios que algunos topónimos han sufrido en el curso del tiempo, sobre todo con la adición, supresión o cambio del primer elemento de un nombre compuesto: *'Ayn* = fuente, o *Bêt* = casa, separando el nombre bíblico del actual con una línea oblicua.

---

[23] A. NEUBAUER, *La géographie du Talmud* (Paris 1868) 128, nota 8, dice haber visto —si la memoria le es fiel— enumeradas estas 11 ciudades en un fragmento bíblico manuscrito de la biblioteca imperial de S. Petersburgo. El copista del códice del que deriva el texto masorético actual pudo fácilmente saltar el versículo que nos han conservado los LXX, pues éste, el anterior y el siguiente terminan con la misma palabra: *wĕḥaṣrêhen,* «y sus aldehuelas».

Bêt Dāgôn / ḫirbat Dâğûn, Bêt hā-ʿArābā / ʿAyn Garba, Bêt Šemeš / ʿAyn Šams, Bêt Ḥogla / ʿAyn Ḥağla, Bêt Nĕṭōfā / ʿAyn Naṭîf, Bêt ʿAzmāwet / ʿAzmôt, ʾEltĕqōn / ʿAyn al-Ṭaqa, Karem / ʿAyn Kārem.

Admitiendo esta identificación es fácil explicar el porqué de la adición de *ʿayn* al nombre bíblico *Karem*. En ʿAyn Kārem hay una *fuente* de agua buena y abundante que los habitantes del lugar han llamado siempre la *fuente de Kārem*, en árabe عَيْن كَارِم *ʿAyn Kārem*, y así han quedado como estereotipadas en un solo nombre aquellas dos palabras, lo mismo que ha pasado en casos parecidos de la lista anterior y en muchos otros casos que podrían citarse.

El documento más antiguo que nos hace saber el nombre completo de la patria del Precursor es el calendario o leccionario que usaban los monjes georgianos en Palestina y en su país, calendario que no es más que una traducción del original griego de la iglesia de Jerusalén, que no ha sido hallado hasta ahora. El mejor códice georgiano conocido, el del Sinaí, acaba de ser editado, traducido y anotado por G. GARITTE [24].

Dicho calendario —que data del siglo X, pero cuyo original griego es del VII— al 28 de agosto trae esta rúbrica: «In *Encarim* pago, memoria Elisabeth Iohannis Baptistae matris», casi igual a la del leccionario georgiano de París, del siglo XI-XII: «In *Encharim* pago, in Elisabeth iustae ecclesia, memoria eius» [25]. La transcripción exacta del georgiano es *Enkʿerim* en el códice sinaítico y *Enkʿarim* en el de París, con pronunciación aspirada de la k = χ griega.

La memoria de Isabel de que aquí se habla no se refiere al nacimiento de Juan ni a la visita de María, sino al relato del *Protoevangelio de Jacobo*, del siglo II, según el cual Isabel, habiendo oído que su hijito Juan era buscado por los esbirros de Herodes, tomólo y subió a la montaña —εἰς τὴν ὀρεινήν—, la cual se abrió milagrosamente para recibirlos dentro [26]. Esta narración del *Protoevangelio* ha tenido siempre entre los Orientales gran crédito y su *memoria* ha sido en todos tiempos sumamente venerada en el otro santuario de ʿAyn Kārem, conocido con el nombre de *Santa Isabel*, a donde en el siglo XIV-XV emigró el recuerdo de la Visitación desde la *Domus Zachariae*, por haber sido convertida ésta en establo de animales y no poderla visitar los peregrinos, después de haber sido localizada por

---

[24] *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Bruxelles 1958.

[25] GARITTE, *Le calendrier*, 314. Cf. RB (1914) 453; (1924) 611, 619-20.

[26] E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements* (Paris 1910) 262-4. A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos* (Madrid 1956) 183.

algún tiempo en la *Fuente de la Virgen,* a medio camino entre los dos santuarios [27].

ʿAyn Kārem, ʿAin Kārim, En Karim, Ein Karim, etc.

Entre los orientales, el topónimo ʿAyn Kārem era conocido de muy antiguo, como acabamos de ver. Si en el calendario de Jerusalén se encontraba ya en el siglo VII, es de suponer que en el país era empleado antes de la conquista musulmana (637). Un *ms* árabe de los evangelios, del siglo XIV, en nota marginal al texto «una ciudad de Judá» (Lc 1, 39), añade: *ʿAyn Kārem;* y en muchos *mss* de los coptos y abisinios se ha hecho entrar en el texto mismo ese nombre propio [28]. Los habitantes del país escriben invariablemente y pronuncian casi siempre *ʿAyn Kārem,* sólo alguna vez *ʿAyn Chārem,* nunca *ʿAyn Kārim,* como he podido convencerme en las innumerables veces que les hice pronunciar esta palabra, especialmente durante los tres meses que en 1936 viví entre ellos, dedicado a estudiar aquellos lugares.

Los escritores occidentales también conocen este nombre topográfico, pero le transcriben de diferentes maneras. El franciscano E. Roger [29], por ejemplo, escribe *Aain Charin;* el jesuíta M. Nau [30], que como el anterior conocía bien el árabe, *Ain Kárem;* F. Cassini de Perinaldo [31], *Aain-Carem,* y así otros de otras maneras. Tampoco en las Guías de Tierra Santa hay uniformidad de transcripción. Baedeker [32], en las primeras ediciones escribe *ʿAïn Cârim,* en las últimas *ʿAïn Kârim;* los Asuncionistas [33], B. Meistermann [34], y Z. Vilnay [35], *Ain Karem;* D. Buzy [36] y J. Press [37], *Ain-Kârem.* Es

---

[27] La noticia más antigua que hasta ahora tenemos de una fiesta de la *Visitación* es la del Calendario palestino-georgiano del Sinaí, del siglo X, que al 1 de abril —una semana después de la de la Anunciación y en relación clara con ésta— trae esta rúbrica: «Deiparae et Elisabeth mutua salutatio»: Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien,* 189. Los griegos, según el mismo autor, no conocen esta fiesta, y «la fecha latina del 2 de julio depende sin duda de la fiesta marial bizantina del mismo día», en que conmemora el *Arca de la Alianza* en Cariatiarim: *O. c.* 189.

[28] L. Heidet, *Carem,* en Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* II 260.

[29] *La Terre Saincte* (Paris 1646) 184.

[30] *Voyage nouveau de la Terre Sainte* (Paris 1757) 475.

[31] *La Terra Santa descritta* I (Génova 1855) 205, 252.

[32] *Palestine et Syrie* (Leipzig 1882) 293, (Leipzig[4] 1912) 17, 92-3.

[33] *La Palestine* (Paris 1912) 315-19.

[34] *Guide de Terre Sainte*[2] (Paris 1923) 405-7.

[35] *Palestine Guide* (Jerusalem 1935) 222-4. Nueva ed.: *Israel Guide* (Jerusalem 1955) 140-42.

[36] *Saint Jean-Baptiste* (Paris 1922) 49-63.

[37] *Palästina und Südsyrien Reisehandbuch* (Wien 1921) 34, 224.

inútil continuar citando autores, pero sí conviene recordar las *Transliterated Lists of Personal and Geographical Names for use in Palestine* (Jerusalem 1931) 45, que fueron oficiales durante el mandato británico (1922-1948), en las cuales se transcribe *'Ein Kārim*, lo mismo que en el *Census of Palestine 1931* (Jerusalem 1932) 39, transcripción seguida por S. J. SALLER [38].

Otras denominaciones de 'Ayn Kārem

Además del nombre toponímico propio de la ciudad del Precursor los escritores y peregrinos han hecho uso en todos tiempos de varias otras denominaciones. Señalaré las principales.

Domus Zachariae.—El evangelio da un detalle precioso. Llegada María al término de su viaje, «entró en la casa de Zacarías», εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου, con artículo, para determinar bien que se trataba de la casa del sacerdote y no de otra del mismo lugar, atajando así la imaginación creadora de los truchimanes que en los siglos XIV y XV inventaron una *segunda* casa de Zacarías en el lugar en que se conmemora el hecho referido por el *Protoevangelio de Jacobo*, hecho desconocido de la mayoría de truchimanes y peregrinos de entonces y sólo recordado por algunos, trasladando a esta segunda casa la visita de María a Isabel, hasta entonces venerada en la única *domus Zachariae* del evangelio.

Los siguientes testimonios son todos de los siglos XII al XIV.

El higúmeno ruso DANIEL (1106-1107) dice que hay 4 verstas de Santa Cruz a la *Casa de Zacarías* [39]. El INNOMINATUS II (1170) de Tobler [40] va de Hebrón, pasando por el desierto de S. Juan, «*ad sanctum Zachariam*». JUAN PHOCAS (1177) señala que a unos 14 estadios de Jerusalén se ve la *Casa de Zacarías* [41]. BURCARDO DE MONTE SIÓN (1283) dice que a 4 leguas de «Neheleschol» —es decir, el valle de Eškôl (Núm 13, 23-24), que sitúa a 2 leguas de Hebrón— hacia Jerusalén «est *domus Zacharie*, in quam intravit beata virgo et salutavit Elizabeth. Ubi eciam natus beatus Iohannes baptista» [42]. Por último, según un manuscrito de 1373, «de Jerusalem ad duas leucas, contra occidentem, est *domus Zaccharie* in qua b. Virgo salutavit Elisabetta,

---

[38] *Discoveries at St. John's 'Ein Karim* (Jerusalem 1946) *passim*.

[39] *Itinéraires russes en Orient*, trad. Khitrowo (Ginebra 1889) 50. La versta rusa tiene 1.067 metros.

[40] *Libellus de locis sanctis* 127.

[41] *Recueil des Historiens des Croisades:* GRECS I (Paris 1875) 552.

[42] M. LAURENT, *Peregrinatores Medii Aevi quatuor* (Lipsiae 1864) 82.

et ibi est ecclesia s. Joan. Bapte. in qua ostenditur locus ubi natus est» [43].

A veces el lugar es llamado *Sanctus Zacharias*, para distinguirlo de la *domus Zachariae*, como el franciscano de Cremona, ANTONIO DE REBOLDIS [44], que estuvo allí el 28 de febrero de 1331, y el también franciscano y gran misionero de China, ODORICO DE PORDENONE o *Foro Iulii* (c. 1331), quien va de Jerusalén —pasando por la fuente de S. Felipe— a la ciudad de *Sacharia*, «ad quam Beata Maria ivit de Nazareth ad tres dietas cum dimidia, et salutavit Elysabeth, matrem Johannis Baptiste, qui ibi fuit natus» [45]. «*Zacharia* —dice LUDOLFO DE SUDHEIM [46] en 1335— est civitas ad occidentem Jerusalem, quasi ad quinque miliaria».

Locus Silvestris.—Desde la época de las Cruzadas el lugar fue llamado con frecuencia *locus Silvestris* o con palabras equivalentes en las lenguas romances.

TEODORICO [47] (1172) va de Santa Cruz «ad sanctum Johannem, sive ad *locum* qui appellatur *Silvestris*»; y el CONTINUADOR DE GUILLERMO DE TIRO (c. 1261) dice que a 2 leguas de Santa Cruz «estoit Saint Jehan *du Boiz*, la ou Nostre Dame salua Elyzabeth; la fu saint Jehan Baptistre nez, et Zacharies ses perez» [48]: noticia que ya había dado antes (1187), casi con las mismas palabras, *La citez de Iherusalem* [49]. Hacia 1280 el autor anónimo de los *Pelrinages et pardouns de Acre* [50] dice que de Jerusalén a Santa Cruz hay una legua, y de aquí a 2 leguas «est Seint Iohan *de Boys*, e là nasqui seint Iohan le Baptist».

Varias etimologías e interpretaciones

Entre las diversas maneras de escribir el nombre de la patria del Precursor, dos son las principales: *ʿAyn Kārem* y *ʿAyn Kārim*. Muchos escritores, desde hace siglos, han querido hallar la etimología, la forma gramatical y el significado de estas palabras. Pasar revista

---

[43] G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa* V (Quaracchi 1927) 193.

[44] *Itinerarium ad Montem Sinai*, en GOLUBOVICH, *Biblioteca* III (Quaracchi 1919) 341.

[45] *Liber de Terra Sancta*, en *Le Missioni Francescane in Palestina. Cronaca mensile* III (Firenze 1893) 581.

[46] *De itinere Terre Sancte*, en *Archives de l'Orient Latin*, II 354.

[47] *Libellus de locis sanctis editus circa A. D. 1172*, ed. T. Tobler (St. Gallen-Paris 1865) 86-7.

[48] *Recueil des Historiens des Croisades:* OCCIDENTAUX II (Paris 1859) 512.

[49] MELCHOR DE VOGÜÉ, *Les églises de la Terre Sainte* (Paris 1860) 448.

[50] H. MICHELANT et G. RAYNAUD, *Itinéraires à Jérusalem* (Genève 1882) 233.

a todos los escritores que han tocado este punto sería trabajo fácil, pero, además de interminable, inútil. Es preferible fijarse sólo en uno que otro —antiguos y modernos— ya que la mayoría no hacen más que repetirse.

ʿAyn Kārem.—Tomás Obicini de Novara es quizá el primero que apunta su etimología y significado. En la relación que hace de la adquisición del santuario de la natividad de S. Juan, hecha por él en 1621, se expresa así: «Extat adhùc in Montanis Iudeae longè ab Ierusalem quasi quinque milliaribus, oppidum quoddam, olim à Diuo Luca in Euangelio Ciuitas Iudae appellatum, hodiè verò à Turcis, Mauris, & Arabibus... *Ain Càrem,* idest *fons Vinitoris* dicitur [...]. In quo per celebre, & antiquissimum S. Ioannis Baptistae Templum inspicitur, intra Zachariae, & Elisabeth Parentum aedes, à Christianis magnificè extructum, vbi idem Domini Praecursor [...] natus est», y en el cual —sigue diciendo el autor— tuvo lugar la visitación de la Virgen y se pronunciaron el *Magnificat* y el *Benedictus,* «vt veriùs probatur» [51]. Como se ve, Obicini deriva la palabra *Carem / Karem* de la raíz semítica *krm,* que vocalizada *kerem* y *kōrēm* significa en hebreo *viña* y *viñador,* respectivamente; mientras que en árabe estas dos palabras con el mismo doble significado se vocalizan *karm* y *karrām.* Por consiguiente, en ninguna de estas dos lenguas puede significar *viñador* la palabra *Karem.* Además, el segundo elemento de ʿAyn Kārem tiene en la primera sílaba un *ʾalif,* = *a* larga, y en la segunda lleva el signo vocal llamado *kasra,* = *i* breve, que en el lenguaje vulgar suele pronunciarse *e;* mientras que *viña,* en árabe, ni tiene *ʾalif* ni segunda sílaba, sino que es monosílaba, pues la *r* tiene *sukūn,* es decir, ausencia de vocal.

Si se admite la identidad de Καρέμ (Jos 15, 59a LXX) y de *ʿAyn Kārem,* deberá traducirse *fuente de Kārem,* como nombre propio, ya que nada nos autoriza a derivar esta palabra del substantivo *kerem.* Por otra parte, sería extraño que una ciudad llevase el simple nombre de *Viña,* que en todo caso tendría como determinante el artículo definido: *ha-Kerem.*

Obicini —que conocía bien la lengua árabe, de la que fue profesor en el colegio de S. Pedro *in Montorio,* Roma— ha podido equivocarse, pronunciando (como hacen algunos italianos) la *r* de *Kārem* duplicada: *Karrem,* que así tiene más parecido con *karrām,* viñador; pero es poco probable, pues él escribe claramente «Càrem», con acento en la *a.*

---

[51] *Qvotidiana processio qvae finito completorio in ecclesia Praecvrsoris Domini Ioannis Baptistae in Montanis Iudeae a Fratribus Minoribus S. P. N. Francisci celebratur* (Venetiis 1671) 7-14.

Las mismas razones valen contra los que traducen *'Ayn Kārem* por *fuente de la Viña,* que en árabe se escribe *'ayn al-karm* y en hebreo *'ên ha-kerem.*

'Ayn Kārim.—Los que prefieren esta grafía, o no admiten el nombre bíblico de *Karem,* o pretenden que *Kārim* es un participio de la primera forma verbal árabe, como qātil, kāfir, fāris, etc., o piensan que este nombre corresponde al adjetivo árabe *karīm,* noble, ilustre, generoso.

«Pronunciando esta palabra —dice MEISTERMANN [52]— con un *yā'* largo, Karīm, *Ain Kârem* significaría *fuente del generoso.* Con sílaba breve, el sentido es el del hebreo Kerem, viña, del que deriva el nombre árabe Karem, y la palabra Aïn-Karem debe traducirse por *Fuente de la Viña*». Como Meistermann, piensan y escriben muchos otros. Pero todas estas hipótesis y afirmaciones gratuitas no resisten a una seria filología.

Ante todo, como acaba de verse, la palabra *Kārem* lleva en árabe un *'alif* largo, عَارِم, que no tiene ninguna de las citadas formas gramaticales; y esta vocal larga aparece en todos los documentos árabes, desde el más antiguo que conozco, un firmán autógrafo del sultán mameluco Barsbāy, fechado en El Cairo el 4 ṣafar 831 [= 24 noviembre 1427], en el que se habla de los religiosos francos, es decir, franciscanos, residentes en Jerusalén, en el convento de Sión, en Belén y en *'Ayn Kārem* عين كارم [53].

Además, el adjetivo *karīm,* masculino, no puede concordar con *'ayn,* femenino; pues habría que decir *'ayn karīma.* Por otra parte, según me aseguran varios árabes eruditos, una *fuente* puede ser *ṭarra,* abundante; pero no *karīma,* generosa.

Por estas mismas razones debe excluirse la forma participial *kārim.*

Podría objetarse que el *Calendario* y el *Leccionario palestino-georgiano* [54] presentan las formas de *Enkarim* y *Enkerim,* con *i* final; pero hay que tener en cuenta que estos documentos no son originales, sino traducciones de un original griego desconocido, el cual probablemente tendría *Enkarem,* con *e* final, como el *Karem* de los LXX, y que, además, el traductor georgiano transcribe con frecuencia con *i* la ε y la η griegas. Ejemplos del mismo *Calendario:* Modisto / Μόδεστος,

---

[52] B. MEISTERMANN, *La patrie de Saint Jean-Baptiste* (Paris 1904) 104, nota 1.

[53] [N. RIŠĀNI OFM, *Documenti e Firmani,* Jerusalén 1931] 132-3. Obra que, aunque impresa, no ha sido terminada ni dada al público. El documento que utilizo ha sido reproducido en ella fotográficamente.

[54] Véase la nota 25. En la Mišnah se habla dos veces del «valle de *Bêt Kerem*» בֵּית כֶּרֶם, que es probablemente el valle de *'Ayn Kārem,* de donde eran sacadas las piedras para el altar y la rampa del templo de Jerusalén

Pirgamo / Πέργαμος, Agapi / Ἀγάπη, Nikita / Νικήτης, Grigoli / Γρηγόριος, Irine / Εἰρηναῖος, etc.

Teniendo presente lo dicho, parece que de todos los nombres dados a la patria del Precursor debe tenerse por el más aceptable el de *ʿAin* o *ʿAyn Kārem*, que muy probablemente representa la *Karem* de Jos 15, 59a LXX.

P. A. ARCE, O. F. M.

Jerusalem.

(*Middot* 3, 4); y la sangre de color terroso es comparada al del agua que arrastra la tierra del mismo valle (*Niddah* 2, 7). Nótese que en ambos casos no hay artículo entre los dos elementos que componen la palabra, contrariamente al caso de Jer 6, 1 y Neh 3, 14.

Un pergamino copto en Barcelona

P. BARC. INV. NUM. 8

Lc 9, 29-32. 36-39. 42-45.48-50

Descripción

Es un fragmento de folio, perteneciente a un códice escrito sobre pergamino; las dimensiones máximas son: 19,2 cm. de alto por 18,1 de ancho. El margen superior tiene de 3 a 2,5 cm.; el lateral, 4,2; el espacio entre las dos columnas, unos 3 cm.; del margen inferior no queda nada. Hay además un pequeño trozo sin escritura, desprendido del trozo mayor.

La página estaba escrita a dos σελίδες; la escritura era continua, sin separación de palabras. Los argumentos principales aparecen separados por medio de parágrafos; también están separados algunos κόμματα por medio de punto y espacio en blanco.

El número de letras oscila bastante en las diversas líneas, siendo la máxima de 18 letras (pág. 1, col. 1.ª, 7); la mínima, de nueve letras (pág. 2, col. 2.ª, 10).

Por consiguiente, el cálculo del número de líneas por columna sólo puede dar un resultado aproximado, tal vez de 33 líneas.

Examinando las reproducciones de Stegemann [1] no hallamos un manuscrito cuya semejanza con P. Barc. resuelva el problema de su datación. Los manuscritos de lám. 10, 14, 15

[1] V. Stegemann, *Koptische Paläographie*, Heidelberg 1936.

Obsérvese que, según resulta del material hasta ahora disponible, la «subscriptio» en los manuscritos literarios coptos no aparece hasta el s. IX. Conviene, por consiguiente, proceder con suma cautela en las deducciones de orden cronológico.

son seguramente los más semejantes. Sin embargo, los de lám. 10, especialmente los de Sinuthius [2], atribuídos aproximadamente al s. VIII-IX, aunque tienen elementos comunes, no son éstos suficientes para establecer una identidad cronológica. Mayor afinidad se descubre en algunos manuscritos de lám. 14 y 15, todos ellos del s. IX y datados por el escriba original; sin embargo, nos parece que, dentro del mismo tipo en que fue ejecutado P. Barc., representan un estadio posterior de evolución.

Como puede suceder con otros manuscritos literarios coptos, dada la influencia que la grafía griega ejerció en el desarrollo de la copta, el paralelo de P. Barc. 8 debe buscarse entre los manuscritos griegos y principalmente en el papiro de Berlín número 10677, que contiene la famosa «Carta Pascual» de Alejandro II, patriarca de Alejandría, escrita en el primer cuarto del s. VIII [3]. Su escritura pertenece al estilo cancilleresco griego. A causa de su empleo en los escritos literarios coptos, que a partir del s. IX se convierte casi en predominio, este tipo de escritura ha recibido el nombre de «uncial copta», por más que su origen griego es indiscutible y de todos admitido [4].

No es el único ejemplar de tipo cancilleresco; al lado de la «Carta Pascual», ejecutada con gran maestría, se clasifican en el mismo estilo el códice «Marchalianus» de los Profetas [5]

---

[2] «Sinuthius», números 31 y 32, Clarendon Press, Oxford.

[3] Este papiro fue publicado por Schmidt y Schubart en «Berliner Klassikertexte», VI, con dos facsímiles. Reproducido parcialmente por SCHUBART en *Papyri Graecae Berolinenses*. Bonnae 1911, núm. 50, acompañado de un excelente comentario.

Alejandro II fue patriarca de Alejandría desde el año 704 al 729. Se discute la datación exacta de su «Carta Pascual» entre los años 713, 719 y 724, sin que se haya logrado certeza absoluta.

[4] Ya V. GARDTHAUSEN (*Griechische Palaeographie*, II, pág. 250), hablando de la «uncial copta», escribió: «Es ist griechisches Gewächs, das, auf fremden Boden verpflanzt, dort bald erstarrt und versteinert».

En la misma idea abunda SCHUBART (*Griechische Palaeographie*, München 1925, pág. 145), cuando describe las características de P. Berol. 7183, papiro del s. VI-VII, escrito en estilo cancilleresco.

Véase asimismo STEGEMANN (*op. c.*) en su exposición teórica de la lám 10 en pág. 17.

[5] El «Marchalianus» fue reproducido íntegramente en *Prophetarum codex Graecus Vaticanus 2125... heliotypice editus, curante I. Cozza-Luzi. Accedit commentatio Ant. Ceriani*, Romae 1890.

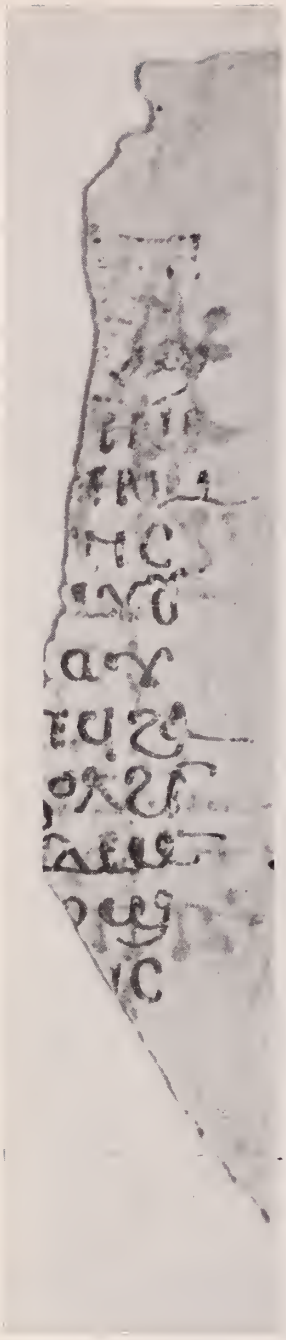
La página 489 del mismo códice se halla reproducida en CAVALIERI-LIETZMANN, *Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum, Berolini* et Lipsiae 1929.

LAMINA I

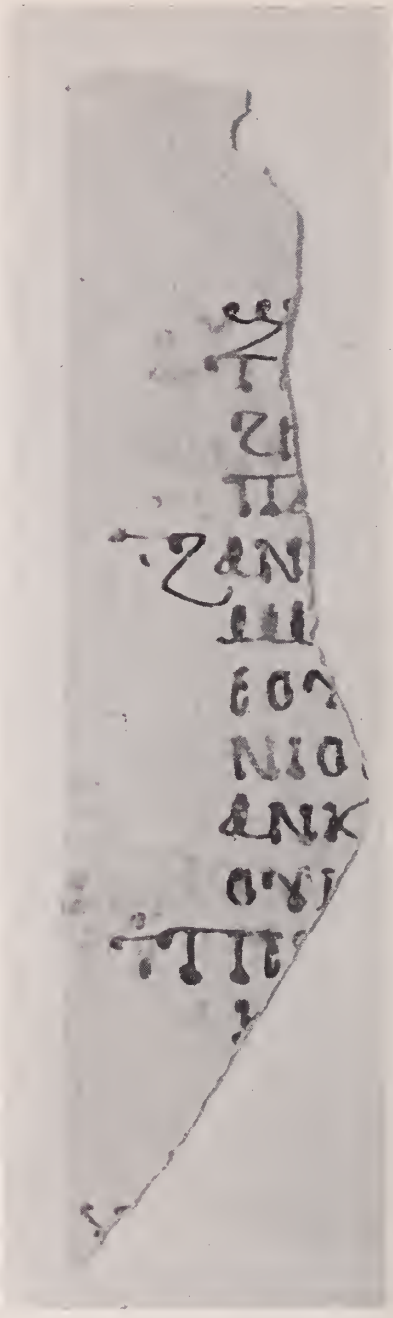
P. Barc. Inv. n.º 8. Página 2.ª

Tamaño del original 19,2 × 18 cms.

LAMINA II



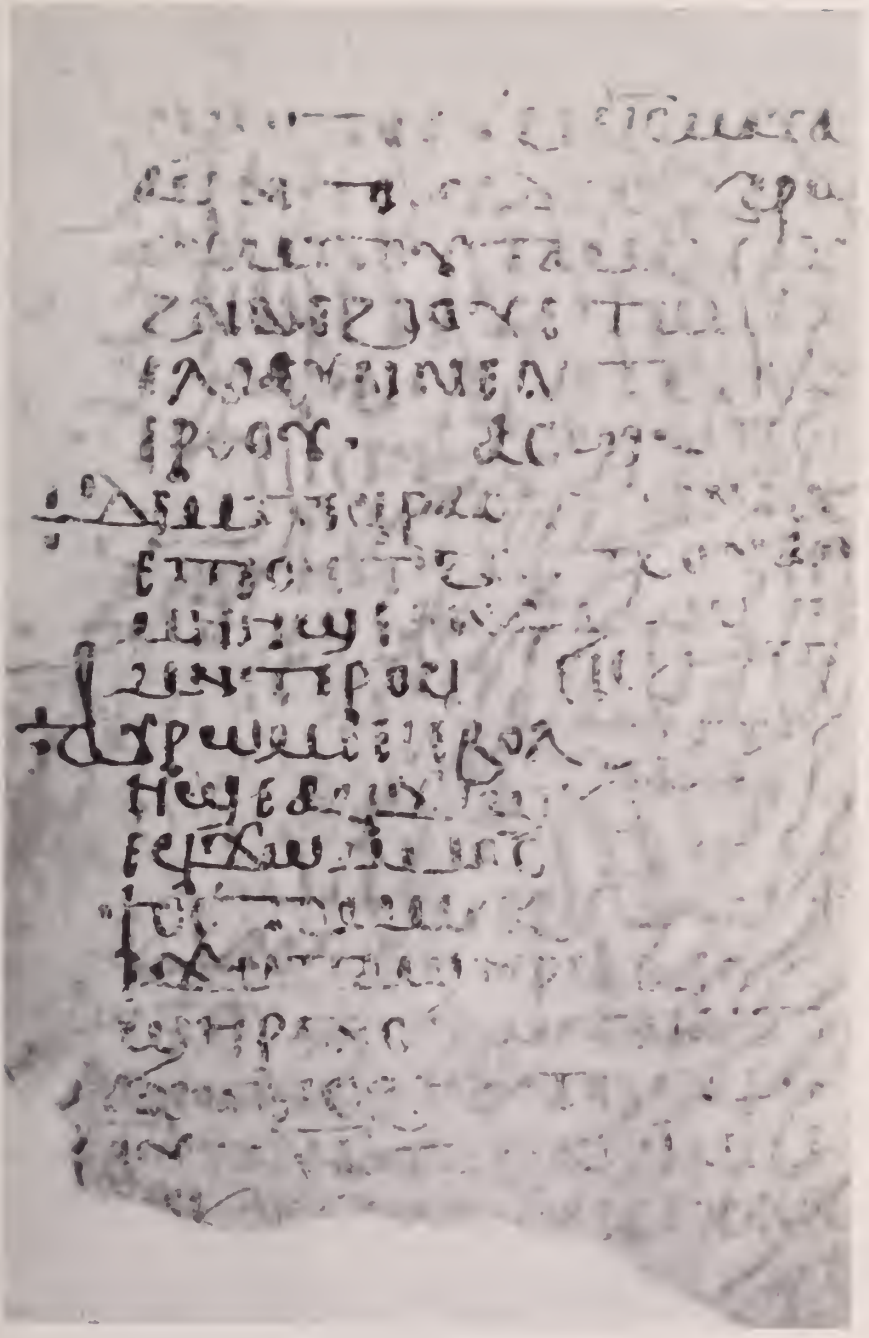
A) Página 1.ª, columna 1.ª



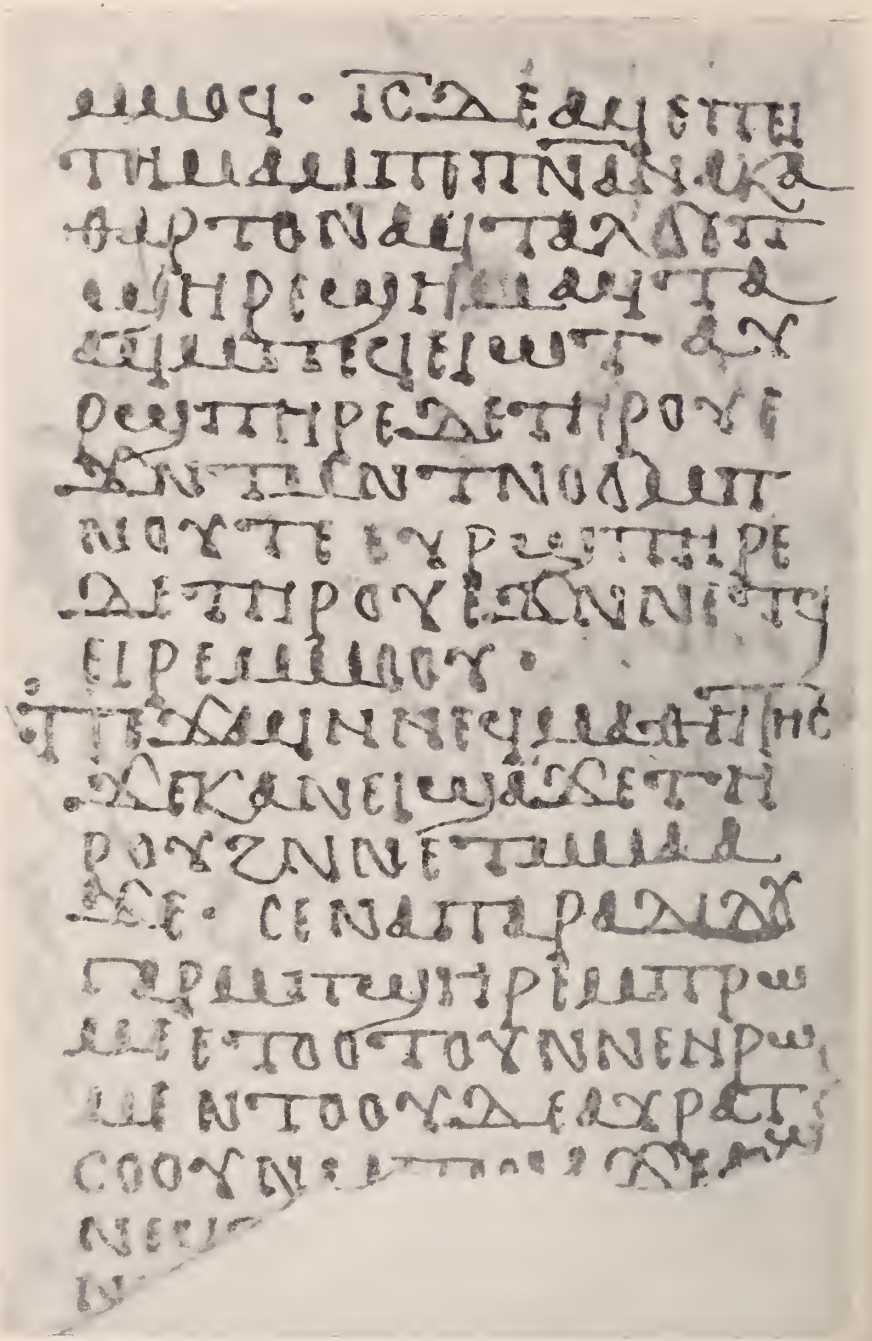
B) Página 2.ª, columna 2.ª

LÁMINA XXXII

LAMINA III



Página 1.ª, columna 2.ª



Página 2.ª, columna 1.ª

y un reducido número de papiros griegos [6], algunos probablemente anteriores al s. VIII [7]. Como es natural, la grafía cancilleresca o de curia, representada por la «Carta Pascual», no apareció súbitamente, sino que es fruto de un largo proceso evolutivo; su tendencia de conjunto y los varios elementos que la constituyen se descubren en papiros mucho más antiguos [8].

No hemos tenido ocasión de ver otro manuscrito que ofrezca tantos elementos gráficos comunes con la «Carta Pascual» que P. Barc. 8. El simple cotejo de ambos permite verificar una vez más las profundas afinidades que la escritura literaria copta presenta con la griega. Entre las características comunes a los dos manuscritos notemos ϵ, ο, ϲ, ϴ, siempre en forma oval: la ⲁ curva; la ⲙ de tipo llamado «copto», formada de un arco en depresión entre dos arcos más pequeños; los extremos de ⲁ, ⲧ, ⲭ, etc., ampliados en forma de puntos más o menos redondos, bastante gruesos, a modo de uncus. Obsérvese ⲁ, ⲁ, tan semejantes en ambos. La ⲛ ejecutada con los mismos ductus; su ángulo inferior derecho ofrece en ambos manuscritos variaciones muy semejantes. Finalmente, los enlaces formados por las letras ⲡ, ⲧ, ⲩ, ⲏ, que dan la impresión de rayas continuas, en la paralela superior, y los de ⲙ, ⲁ, ⲁ, ⲱ [9], en la paralela inferior, sobre la cual descansan las letras.

La semejanza entre el griego P. Berol. y el copto P. Barc. se extiende, naturalmente, a los signos propios del copto, ⲍ, ⲯ, etc., que se adaptan a las características del referido estilo [10].

---

[6] Eugenio Garín, en *Papiri della Società Italiana*, vol. XIV, pág. 89.

[7] En la reedición, hecha conjuntamente por Roberts y Capelle, del papiro litúrgico de Dêr Balizeh, cuyo título es: *An early Euchologium, the Dêr Balizeh Papyrus enlarged and reedited*, Louvain 1949, Roberts, comparando dicho papiro con la «Carta Pascual», dice: «The style of the Berlin letter is more rigid and more stereotyped than is that of our text and I should incline to date the latter to the late sixth or sevent century».

Sobre el papiro de Calimaco (P. Oxy. 2258, vol. XX, pág. 71), dice su autor Lobel: «A date in the neighbourhood of A. D. 500 or 600 would appear on general grounds to be more acceptable than one in the neighbourhood of A. D. 700 for the copying in Egypt of a Callimachus of this amplitude».

[8] Schubart (*Pal. Gr.*, págs. 60-61), a propósito de un papiro del tiempo de Adriano.

[9] Y en P. Barc., añádense los signos coptos ⲯ, ϥ, ϩ, ϫ.

[10] Nótese en P. Barc. la ausencia de la ϕ que en P. Berol. y en los demás manuscritos del tipo cancilleresco adquiere dimensiones desproporcionadas.

Otras peculiaridades de P. Barc., todas precisamente en final de línea, son:

a) El grupo ⲟⲩ formado de un solo ductus (pág. 1.ª, col. 1.ª, 7, láminas II, y pág. 2.ª, col. 1.ª, 14, lámina IV).

b) La ⲱ que emerge del brazo derecho de la ⲩ a modo de floración (pág. 2.ª, col. 1.ª, 18, lámina IV).

c) La ⲧ mayor que las demás letras y cubriendo con su trazo horizontal las letras contiguas; ⲏⲧⲉ (pág. 1.ª, col. 2.ª, 10, lámina III), ⲏⲧⲏⲥ (pág. 2.ª, col. 1.ª, 11, lámina IV).

La «paginación» o distribución de columnas, líneas y letras en P. Barc. es bastante imperfecta; a contraluz puede observarse que las líneas de las dos caras no coinciden; por esta razón el margen superior de la pág. 1.ª es medio centímetro más estrecho que el de la pág. 2.ª

Paleográficamente, pues, P. Barc. 8 se clasifica como un ejemplar de la llamada «uncial copta», que no es otra cosa que una adaptación a la escritura copta del estilo curial o cancilleresco de la griega. Entre los ejemplares de este tipo sobresale el P. Berol. 10677 o «Carta Pascual» de Alejandro II [11], a cuyo canon gráfico está particularmente sujeto P. Barc. Es, sin embargo, indispensable advertir que al lado de la esmerada ejecución de P. Berol., nuestro fragmento aparece como obra de un escriba mucho menos experto. Repitiendo la salvedad anteriormente expuesta [12], nos parece probable su datación en el s. VIII-IX.

Parágrafos

P. Barc., adaptándose al uso de la época, indica la separación de argumento por medio de dos elementos: el primero es una raya horizontal que, partiendo del extremo de la letra situada en primer lugar, se proyecta hacia el margen; esta línea, además, está acompañada de un punto encima y otro debajo. La ⲡ unas veces prolonga su trazo horizontal, sirviendo de raya de parágrafos, adornado también de un punto encima y otro debajo (pág. 2.ª, col. 1.ª, 11); otras veces, terminada la

---

[11] Véase nota 3.

[12] El grupo ⲟⲩ formado de un solo ductus no es indicio de época reciente, ya que se encuentra en papiros griegos varios siglos antes; véase, por ejemplo, en Schubart, *Pal. Gr.*, pág. 59, Abb. 34, el P. Berol. 6854, papiro del s. I o primeras décadas del II; ⲟⲩ escrito de un solo trazo se halla en la última línea de la reproducción.

π con su uncus redondo, se añade el parágrafos a continuación (pág. 2.ª, col. 2.ª, 11).

Hay además, como en otros manuscritos bíblicos griegos y coptos, un segundo elemento de parágrafos, constituído por la misma letra que empieza el nuevo argumento, la cual aparece colocada hacia el margen, aumentada en su tamaño y algo estilizada (pág. 2.ª, col. 1.ª, 11 y col. 2.ª, 11). Caso de continuar el texto del nuevo argumento en la misma linea en que ha terminado el argumento anterior, sin hacer punto y aparte, se aumenta de tamaño y se coloca hacia el margen la letra primera de la línea siguiente y en ella recae asimismo la raya o parágrafos (pág. 1.ª, col. 2.ª, 7 y 11, lámina III; página 2.ª, col. 2.ª, 5, lámina II).

Nomina Sacra

Los Nomina Sacra aparecen abreviados, conforme al uso copto, y provistos de episema.

Se encuentran los siguientes:

ιc, pág. 1.ª, col. 2.ª, 1; pág. 2.ª, col. 1.ª, 1; col. 2.ª, 11

πλα, pág. 1.ª, col. 2.ª, 18; pág. 2.ª, col. 1.ª, 2.

En algunos manuscritos, cuando el Nomen Sacrum abreviado consta de varias letras, el episema se extiende únicamente sobre las dos últimas; podemos observarlo en πλα.

En pág. 1.ª, col. 1.ª, 11, por razón del espacio, se puede suponer [θιλημα] abreviado.

Otros signos diacríticos

a) El punto alto indica κόμμα. Se halla sólo en pág. 2.ª, col. 1.ª, 1 y 14. Queda un espacio en blanco, equivalente a unas dos letras. La separación de κόμματα no parece obedecer a un criterio sistemático.

b) La π en final de línea puede sustituirse por un episema (algo curvo), como se ve, aunque el texto sea lacunoso, en pág. 1.ª, col. 1.ª, 10 ϩϵ, y 11 μ [13].

c) Es digno de notarse que P. Barc. 8 carece en absoluto

[13] La misma técnica se observa en la Epistola Pascual, tanto para el punto como para el episema, que sustituye a la ν en final de línea.

de los episemas que en los manuscritos literarios coptos, a partir de los más antiguos, sirven de ordinario para indicar vocal indefinida [14].

Crítica textual

a) Tendencia al asíndeton. La omisión de conjunciones, reflejo de la antigua lengua egipcia [15], se manifiesta en las siguientes variantes de P. Barc. 8:

v. 30. om ⲁⲉ con fragmento I, después de ⲉⲓⲥ ⲍⲏⲏⲧⲉ.

v. 36. om ⲁⲩⲱ con 129, antes de ⲙⲡⲟⲩⲧⲁⲙⲉ.

v. 38 om ⲁⲉ después de ⲉⲓⲥ ⲍⲏⲏⲧⲉ. P. Barc. solo.

v. 43 om ⲁⲉ después de ⲡⲉⲭⲁⲫ. P. Barc. y Morgan.

b) Influjo de la recensión occidental [16]. Por el texto conservado podemos deducir que P. Barc. sigue la tónica general de la versión sahídica, permaneciendo fiel al llamado texto «neutro» y evitando generalmente las lecciones características de D.

El único contacto con D se halla tal vez [17] en v. 36, al

---

[14] Véase G. Steindorff, *Lehrbuch der Koptischen Grammatik*, Chicago 1951, núm. 9, 44-47; W. C. Till, *Koptische Grammatik, Saïdischer Dialekt*, Leipzig 1955, núm. 25.

[15] «Frequently in the case of omission of conjunctions it was presumed that the version in its earliest form shows a survival of the old Egyptian asyndeton...» Horner, vol. III, John, Sah. pág. 373.

[16] Dada la índole de la lengua copta, determinadas variantes del texto griego no se reflejan en la versión, de modo que resulta prácticamente imposible determinar cuál era la lección del texto griego utilizado por el traductor.

Pongamos un ejemplo. En v. 31 la lección común μελλει πληρουν es sustituída en D por ημελλεν πληρουν.

En este caso Sah (de un modo análogo Boh) en la versión elimina μελλει y traduce simplemente el infinitivo πληρουν por ϫⲱⲕ en tiempo finito, formando el futuro por medio de ⲡⲁ. Dice, pues, ⲉⲧⲉϥⲡⲁϫⲟⲕⲥ.

No siempre, sin embargo, se elimina el verbo μελλει en la traducción, ya que, limitándonos al Nuevo Testamento, es traducido por verbos de sentido equivalente; por ej. Sah, ⲉⲓ (Act. XVI, 27) y ⲍⲱⲡ (hay una variante) (Act. XXVII, 33).

No es imposible que Sah y Boh discrepen al traducir un mismo texto; así, en Jo. VI, 6, 15, 71, Sah elimina μελλει, meintras que Boh lo traduce por ⲣⲟⲟⲧϥ en los tres casos.

[17] Se puede poner en tela de juicio la influencia del texto occidental

añadir ⲁⲉ (D αυτοι δε) con todos los manuscritos sahídicos sin excepción. La lección común griega dice και αυτοι.

Fuera del caso precedente, P. Barc. se mantiene alejado de D, aun en las dos lecciones occidentales (ambas se hallan en v. 37) que han penetrado en algún manuscrito sahídico.

En la primera, P. Barc. dice ⲙⲡⲉϥⲣⲁⲥⲧⲉ, gr. τη εξης ημερα.

El 129 [18], por influjo sin duda de la lección de D, δια της ημερας dice ⲙⲡⲉⲓϩⲟⲟⲩ ⲡⲟⲩⲱⲧ.

Y en la segunda, ⲉⲧⲡⲛⲏⲩ, gr. κατελθοντων.

El 91, traduciendo la lección de D, κατελθοντα, dice ⲉϥⲡⲛⲏⲩ [19].

c) Otras variantes.

I) En v. 31 el vocablo griego εξοδον aparece en los manuscritos sahídicos traducido de tres maneras, a saber:

La primera es ϩⲁⲙ, lección de P. Barc. con 62, etc.; su acepción fundamental es «fin, término, desenlace».

La segunda, adoptada en la edición de Horner, dice ϩⲓⲙ, que significa «camino».

La tercera del manuscrito Morgan, en plural ϩⲓⲟⲟⲩⲉ [20].

---

cuando se trata de ⲁⲉ; con frecuencia el και griego en Sah es traducido por ⲁⲉ:

«... the Greek δε was originally the connecting word before the Sahidic equivalent for και became used». HORNER ut supra nota 15.

[18] HORNER (ut supra, pág. 389) hace constar que la lección del 129, de acuerdo con D, es una de las pocas variantes que en Lc la versión sahídica se separa del texto «neutro».

[19] Las variantes que aparecen en los manuscritos coptos; aunque su número sea limitado, permiten suponer que el texto sahídico no era copiado de un modo rutinario, sino que algunos manuscritos griegos de familias textuales diversas, considerados como representantes del texto original, eran objeto de consulta, y que a base de ellos se ejercía alguna labor crítica. No existe, que sepamos, sobre tema tan importante un trabajo de conjunto.

[20] Para la crítica textual de P. Barc. utilizamos el aparato de Horner. No nos fue posible consultar la edición fotográfica de los manuscritos de Pierpont Morgan. Posteriormente, al corregir las pruebas del presente trabajo, hemos utilizado LEFORT y WILMET, *Concordance du Nouveau Testament Sahidique*, Louvain 1950 ss. De esta importante obra hemos entresacado las variantes del ms. Morgan que, según Wilmet, sirvió de base para la elaboración de la *Concordance*.

En Lc el ms. Morgan es lacunoso en 4,33-9,30 y en 9,62-13,18, lo que afecta sólo a los dos primeros versículos de P. Barc.

En Lc 9,31 Wilmet (pág. 1394) lee, como Horner, ϩⲓⲙ; en cambio, en

II) En v. 43, P.. Barc. presenta una variante no registrada en la edición de Horner; se trata de las palabras griegas παντων δε θαυμαζοντων, que en la edición de Horner, conforme a los manuscritos sahídicos entonces conocidos, aparecen traducidas por ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲁⲉ ⲁⲩⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ; P. Barc. 8, en cambio dice ⲉⲩⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ ⲁⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

Otra variante, no conocida de Horner, es la de Morgan ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲁⲉ ⲉⲩⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ.

Obsérvese la afinidad de la variante de P. Barc. con la versión bohaírica, ⲉⲩⲉⲣ ϣϥⲏⲣⲓ ⲁⲉ ⲡⲁⲉⲟⲩⲟⲗ ⲙⲓⲃⲉⲗ.

Faltan datos positivos para decidir si en este caso P. Barc. deriva directamente de los manuscritos griegos o .es adaptación simplificada del bohaírico; la variante del Morgan nos inclina a creer lo primero.

III) En v. 49 (pág. 2.ª, col. 2.ª, 6) se lee ⲙⲙ, que sin duda se completa ⲙⲙ[ⲟⲥ]. Esto sugiere que en la parte lacunosa de P. Barc. la lección corriente ⲡⲉϫⲁϥ debe sustituirse por el verbo ϫⲱ, que admite el complemento pronominal ⲙⲙⲟⲥ. En la versión sahídica del N. T., ⲡⲉϫⲁϥ con frecuencia corresponde al griego ειπεν; en cambio, ϫⲱ traduce λεγει, λεγων, εφη etc. No se trata de una regla, ya que en Lc, como en los demás libros del N. T., también ϫⲱ sirve para traducir ειπεν; véase, por ejemplo, Lc 7,22; 20,3; Mt 3,15; 25,12; Mc 14,48,. etc.

Si se admite nuestra restitución, la frase griega αποκριθεις δε ο Ιωαννης ειπεν resulta en P. Barc. [ⲁⲓⲱ]ⲯⲁⲡ[ⲛⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲉϥϫⲱ] ⲙⲙ[ⲟⲥ], exactamente igual a Lc 3,16, de donde tal vez depende.

IV) Solamente probables juzgamos las variantes de v. 48, add [ⲧⲏⲣⲧⲛ] y de v. 49, om [ⲁⲉ].

Las variantes exclusivas de P. Barc. 8 son las tres siguientes:

v. 30 om ⲁⲉ
v. 38 om ⲁⲉ
v. 43 ⲉⲩⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ ⲁⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ
v. 45 ⲙⲡϣⲁϫⲉ
v. 49 [ⲉϥϫⲱ] ⲙⲙ[ⲟⲥ]

---

págs. 1582 y 1618, adopta el plural ⲯⲓⲟⲟⲩⲉ, sin duda según el manuscrito Morgan.

En Lc 9,43, Lefort (pág. 165) lee ⲁⲉ, que Wilmet (pág. 661) omite basándose seguramente en el ms. Morgan.

Y en el mismo v. 43, Wilmet, en pág. 200, lee como P. Barc., pero en pág. 1264 omite ⲉϫⲡ y dice ⲡⲡⲉⲧⲉϥⲉⲓⲣⲉ.

Transcripción

Pág. 1.ª, col. 1.ª. Lc 9, 29-32.

[29] [ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉϥϣⲁⲛϩ] ⲁⲡⲉⲓ
[ⲛⲉ ⲙⲡⲉϥϩⲟ ⲣ ⲕⲉⲟⲩ]ⲁ
[ⲁⲩⲱ ⲁⲧⲉϥϩⲃⲥⲱ ⲟⲩ]ⲃⲁϣ
[ⲉⲥⲧⲟⲩⲟ [30] ⲉⲓⲥ ϩⲛⲛ]ⲧⲉ ⲛⲉ
[ⲣⲉⲣⲱⲙⲉ ⲥⲛⲁⲩ ϣⲁ]ⲝⲉ ⲛⲙ
[ⲙⲁϥ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲙⲱⲩ]ⲥⲛⲥ
[ⲙⲛ ϩⲛⲁⲓⲁⲥ [31] ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧ]ⲁⲩⲟⲩ
[ⲱⲗϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲟⲩⲉ]ⲟⲟⲩ
[ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩⲝⲱ ⲛ]ⲧⲉϥϩⲁ
[ⲛ ⲉⲧⲉϥⲛⲁⲝⲟⲕⲥ] ⲉⲃⲟⲗ ϩⲉ
[ⲟⲓⲁⲛⲛ [32]ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ] ⲁⲉ ⲙ̄
[ⲛⲉⲧⲛⲙⲙⲁϥ ⲛⲉⲩϩⲟ]ⲣϣ
[ⲡⲉ ϩⲁ ⲡϩⲓⲗⲓⲃ ⲁⲩⲣⲟⲉ]ⲓⲥ

Pág. 1.ª, col. 2.ª, Lc 9,36-39.

[36] ϣⲱⲡⲉ ⲁⲩϩⲉ ⲉⲓⲥ̄ ⲙⲁⲩⲁ
ⲁϥ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲁⲉ ⲁⲩⲕⲁ ⲣⲱ
ⲟⲩ ⲙⲡⲟⲩⲧⲁⲙⲉ ⲁⲁⲁⲩ
ϩⲛ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ
ⲉⲁⲁⲁⲩ ⲡⲡⲉⲡⲧⲁⲩⲣⲛⲁⲩ
ⲉⲣⲟⲟⲩ. [37] ⲁⲥϣⲱⲡⲉ
÷ ⲁⲉ ⲙⲡⲉϥⲣⲁⲥⲧⲉ ⲉⲩⲡⲛⲏⲩ
ⲉⲡⲉⲥⲏⲩ ϩⲓ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲁⲟⲩ
ⲙⲛⲛϣⲉ ⲉⲡⲁϣⲱϥ ⲧⲱ
ⲙⲛⲧ ⲉⲣⲟϥ [38] ⲉⲓⲥ ϩⲙⲛⲧⲉ
÷ ⲁⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲙⲏ
ⲛϣⲉ ⲁϥⲭⲁⲓ ϣⲕⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉϥⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲡⲥⲁϩ
☩ⲥⲟⲛⲥ ⲙⲙⲟⲕ ϭⲱϣⲩⲧ
ⲉⲭⲙ ⲡⲁϣⲩⲣⲉ ⲭⲉ ⲟⲩ
ϣⲩⲣⲉ ⲗⲟⲩⲱⲧ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ

[39] ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ϩⲛⲏⲧⲉ ϣⲁⲣⲉ
ⲟⲩⲡⲗⲁ ⲧⲁϩⲟϥ ⲗϥⲁⲓ
ϣⲕⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲗ ⲟⲩϣⲥ
[ⲛⲉ ⲗϥϩⲓⲧⲉ ⲙⲙⲟ]ϥ ⲗⲉϥⲧ
[ⲁⲩⲉ ⲥⲃⲏⲏⲧⲉ] ⲙⲟⲕⲓⲥ

Pág. 2.ª, col. 1.ª, Lc 9,42-45.

[42] ⲙⲙⲟϥ . ⲓⲥ ⲁⲉ ⲁϥⲉⲡⲉⲓ
ⲧⲉⲓⲙⲁ ⲙⲡⲉⲡⲗⲁ ⲗⲁⲕⲁ
ⲑⲁⲣⲧⲟⲗ ⲁϥⲧⲁⲁⲩⲥⲉ ⲡ
ϣⲏⲣⲉ ϣⲏⲙ ⲁϥⲧⲁ
ⲁϥ ⲙⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ [43] ⲁⲩ
ⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ ⲁⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉ
ⲁⲗ ⲧⲙⲡⲧⲗⲟⲩ ⲙⲡ
ⲗⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ
ⲁⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲁⲗ ⲗⲉⲧϥ
ⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ.
÷ ⲡⲉϫⲁϥ ⲗⲗⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ
[44] ⲁⲉ ⲕⲁ ⲗⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ ϩⲗ ⲗⲉⲧⲙⲙⲁⲁ
ϫⲉ· ⲥⲉⲗⲁⲡⲁⲣⲁⲁⲓⲁⲟⲩ
ⲧⲁⲣ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲱ
ⲙⲉ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲗⲗⲉⲗⲣⲱ
ⲙⲉ [45] ⲗⲧⲟⲟⲩ ⲁⲉ ⲁⲩⲣ ⲁⲧ
ⲥⲟⲟⲩⲗ ⲙⲡϣⲁϫⲉ ⲁⲩⲱ [ⲉ]
ⲗⲉϥϩ[ⲟⲃⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲗ]
ⲗⲉ[ⲩⲉⲓⲙⲉ]

Pág. 2.ª, col. 2.ª, Lc 9,48-50.

[48] ϣ[ⲱⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲉⲗⲧⲁϥ]
ⲧⲗ[ⲗⲟⲟⲩⲧ ⲡⲕⲟⲩⲓ ⲉⲧⲗ]
ϩⲛ[ⲧⲧⲏⲩⲧⲗ ⲧⲏⲣⲧⲗ]
ⲡⲁ[ⲓ ⲛⲉ ⲡⲗⲟϭ [49] ⲁⲓⲱ]
5÷ϩⲁⲗⲗ[ⲏⲥ ⲟⲩⲱϣϧ ⲉϥϫⲱ]
ⲙⲙ[ⲟⲥ ⲁⲉ ⲡⲥⲁϩ ⲁⲗⲗⲁⲩ]
ⲉⲟⲩ[ⲁ ⲉϥⲗⲉϫ ⲁⲁⲓⲙⲟ]

ⲡⲓⲟⲗ [ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲉⲕⲣⲁⲗ]
ⲁⲡⲕ[ⲱⲗⲧⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲍⲉ ⲡϥ]
10 ⲟⲩⲛ[ϩ ⲁⲛ ⲛⲥⲱⲕ ⲛⲙⲙⲁⲛ]
÷[50] ⲡⲉⲍ[ⲉ ⲓⲥ ⲡⲁϥ ⲍⲉ ⲙⲡⲣ]
ⲕ[ⲱⲗⲧⲉ]
[ ]

Notas a la transcripción

En la primera página la tinta está bastante borrada y en parte ha perdido el color; sin embargo, las dudas en la lectura se solucionan fácilmente examinando el pergamino a contraluz, ya que la tinta ha corroído el pergamino y es más transparente en el sitio correspondiente a las letras.

Pág. 1.ª, col. 1.ª.

1. El texto empieza por el dorso de la ⲁ rota.
4. Visible el trazo derecho horizontal de la ⲧ. Como sea que la ⲗ en nuestro fragmento siempre prolonga el trazo inferior horizontal hasta tocar la ⲉ siguiente, la omisión de ⲗⲉ es indudable.
7. ⲟⲩ en signo único, enlazado, como en pág. 2, columna 1.ª, 14.
8. La ⲟ no es redonda y del lado derecho forma una línea convexa. La ⲩ tiene en su extremo izquierdo un punto redondo grande, a modo de ancus ornamental, que podría confundirse con una ⲟ.
9. De la ⲧ sólo el extremo horizontal derecho.
10. Episema sobre ⲍⲉ, con valor de ⲡ.
11. También hay episema sobre ⲙ = ⲙⲡ. [ⲑⲓⲗⲏⲙ] abreviado.
13. Aparece el extremo superior de la ⲣ y a continuación una ⲥ que sólo puede ser de ⲁⲩⲣⲟⲉⲓⲥ.

Pág. 1.ª, col. 2.ª.

6. Después de ⲉⲣⲟⲟⲩ punto y espacio en blanco correspondiente a dos o tres letras.
10. Espacio en blanco después de ⲉⲣⲟϥ.
14. La primera ⲥ de ⲧⲥⲟⲛⲥ está casi cerrada; la última ⲥ parece completamente cerrada, pudiéndose confundir con una ⲟ.
20. A contraluz se ve claramente ⲡⲉϥⲧ.
21. La fotografía no permite leer nada, pues la tinta de

las pocas letras conservadas en lín. 21 ha desaparecido. Sin embargo, a contraluz se distingue el extremo derecho superior de la ⲙ, la ο íntegra, a continuación una ⲕ de cuyo extremo desciende la ⲓ; finalmente, una ⲥ pequeña, de modo que la lectura de ⲙⲟⲕⲓⲥ en vez de ⲙⲟⲩⲓⲥ es cierta.

Pág. 2.ª, col. 1.ª.

1-2. ⲉⲡⲉⲓⲧⲉⲓⲙⲁ en lugar de ⲉⲡⲓⲧⲓⲙⲁ.

10. Termina el argumento; lo que resta de la línea queda en blanco con un punto; el espacio sin letras de esta línea 10 corresponde en la línea superior a seis letras y en la inferior a ocho.

14. ⲟⲩ, como en pág. 1.ª, col. 1.ª, 7, en signo único.

18. La lectura de ⲙⲡⲯⲁϫⲉ cierta, aunque algunas letras en su parte inferior no son enteras.

20. Después de la ⲡ rota, hay vestigios que no se llega a distinguir si pertenecen a una ⲡ o a una ⲉ.

Pág. 2.ª, col. 2.ª.

1. En esta línea el pergamino conserva sólo ⲯ, mas en conjunto la distribución es cierta.

3. Queda de la ⲏ la raya vertical izquierda.

4. La ⲁ de ⲡⲁⲓ fragmentaria, mas indudable.

12. La ⲕ es la última letra del texto. Tres líneas más abajo (a la altura de la línea 16 de la col. 1.ª) en el margen aparecen los extremos de una letra, semejante a la ⲱ de página 2.ª, col. 1.ª, 18; podría ser también el extremo de un parágrafos. Aunque dentro del estilo de P. Barc. 8, este signo no coincide completamente con ninguna de sus letras.

Aparato crítico

IX, 30 [ⲉⲓⲥ ϩⲏⲏ]ⲧⲉ: add ϫⲉ rel.
gr. και ιδου

IX, 30 [ⲉⲓⲥ ϩⲏⲏ]ⲧⲉ: add ⲡⲁϥ 62.
[ⲟⲩⲉ]ⲟⲟⲩ vel ⲡⲉⲉⲟⲟⲩ (91) poss. propter spatium.
gr. τη δοξη
ϩⲁ[ⲏ] 62 al: ϩⲓⲏ 91 129: ϩⲓⲟⲟⲩⲉ Morgan.
gr. την εξοδον αυτου

32 ⲙ(ⲡ): add ⲓⲱϩⲁⲡⲡⲏⲥ ⲙⲡ 91.

36 ⲡⲧⲟⲟⲩ ϫⲉ.
gr. και αυτοι: αυτοι δε D.

ⲁⲩⲕⲁ ⲣⲱⲟⲩ 129 : add ⲁⲩⲱ rel [21].
gr. εσιγησαν και

ⲉⲛⲁⲁⲩ.
gr. ουδεν : om D al.
ⲡⲡⲉⲡⲧⲁⲩⲡⲁⲩ 85 91 : ⲥⲡ ⲡⲉⲡⲧ. 129 Morgan.

37 ⲙⲡⲉϥⲣⲁⲥⲧⲉ 85 91: ⲙⲡⲉⲓϩⲟⲟⲩ ⲡⲟⲩⲱⲧ 129.
gr. τη εξης ημερα B S al: εν τη εξ. ημ. A al: δια της ημερας D: της ημερας P45.

ⲉⲩⲡⲏⲩ 85 129 : ⲉϥⲡⲏⲩ 91.
gr. κατελθοντων: κατελθοντα αυτον D[22].

ⲁⲟⲩⲙⲛⲏⲩⲉ ⲉⲡⲁⲩⲱϥ ⲧⲱⲙⲡⲧ ⲉⲣⲟϥ 91 129: ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙ. ⲉⲡ. ⲁϥⲧⲱⲙⲡⲧ ⲉⲣⲟϥ 85.
gr. συνηντησεν αυτω οχλος πολυς: συνελθειν αυτω οχλον πολυν D.

38 ⲉⲓⲥ ϩⲏⲧⲉ: add ⲁⲉ rel.
gr. και ιδου

ⲁϥⲭⲓ ⲱⲕⲁⲕ· ⲁϥⲱⲕⲁⲕ. Morgan.
ⲉϥⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ: om 91.
ϯⲥⲟⲡⲥ ⲙⲙⲟⲕ: om 85.

39 ⲁⲩⲱ.
gr. και : om D.

ⲉⲓⲥ ϩⲏⲧⲉ.
gr. ιδου : om S D : incipit λαμβανει γαρ αυτον εξαιφνης πνευμα D.
ⲡϥⲭⲓ ⲱⲕⲁⲕ: ⲡϥⲱⲕⲁⲕ Morgan.
[ⲥⲃⲏⲧⲉ] (prob.) 91 Morgan. add ⲉⲃⲟⲗ rel.

42 ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲡⲁⲕⲁⲟⲁⲣⲧⲟⲛ.
gr. τω πνευματι τω ακαθαρτω : τω ακ πν. D.

ⲁϥⲧⲁⲁϭⲉ ⲡⲱⲛⲣⲉ ⲱⲛⲛ ⲁⲩⲧⲁⲁϥ ⲙⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ.
gr. και ιασατο τον παιδα και απεδωκεν τω πατρι αυτου: και αφηκεν αυτον και απεδωκεν τον παιδα D.

43 ⲁⲩⲣ ⲱⲡⲛⲣⲉ ⲁⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ
gr. εξεπλησσοντο δε παντες : παντες δε εξ. D.

---

[21] De un modo semejante en bohairico, algunos manuscritos llevan conjunción, otros prefieren el asíndeton.

[22] En bohairico, de un modo semejante, ⲉⲧⲁⲩⲓ y ⲉⲧⲁϥⲓ·

ⲉⲣⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ ⲁⲉ ⲧⲏⲣⲟϥ : ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲁⲉ ⲉⲣⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ Morgan : ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲁⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲣⲣ ϣⲡⲏⲣⲉ rel.
gr. παντων δε θαυμαζοντων : παντων ουν. ϑ. 028[23].

ⲡⲉϫⲁϥ Morgan: add ⲁⲉ rel.
gr. ειπεν : ο ις ειπεν A pl.

ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.
gr. προς τους μαθητας αυτου : om αυτου 0115[24].

44 ⲕⲁ
gr. δεσθε υμεις

ⲉⲛ ⲛⲉⲧⲙⲙⲁⲁⲁⲉ.
gr. εις τα ωτα υμων : εις τας καρδιας υμων 554 661[25].

ⲛⲛⲉⲛⲣⲱⲙⲉ: ⲛⲛⲣⲱⲙⲉ edit.
gr. ανθρωπων : add αμαρτωλων 1241 al.

45 ⲙⲡϣⲁϫⲉ : ⲉⲡⲉⲓϣⲁϫⲉ rel.
gr. το ρημα τουτο

48 P. Barc. prob. add. [ⲧⲏⲣⲧⲛ] propter spatium.

49. P. Barc. prob. om [ⲁⲉ] post ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ propter spatium.

[ⲉϥϫⲱ] ⲙⲙ[ⲟⲥ]: ⲡⲉϫⲁϥ rel.
gr. ειπεν.

R. Roca-Puig

Barcelona.

---

23 El 028 es un manuscrito del año 949 que se conserva en la Vaticana; en Soden lleva la sigla ε 89 (pág. 130); es fácil la confusión de este manuscrito con el Sinaiticus, ya que en Tischendorf lleva la sigla S.

24 La primitiva sigla del 0115 (en Soden, pág. 126, ε 57) era Wa, por lo que puede confundirse con el Washington o Freer.

25 En bohairico hay también la variante ϩⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧ correspondiente a τας καρδιας υ. del griego.

Marta y María

Nota exegética a Lc 10, 38-42 y 1 Cor 7, 29-35

La perícopa lucana 10, 38-42 no ha obtenido hasta ahora la debida atención de los exegetas [1]. Incluso el haber dado a las palabras de Cristo, que defiende «la mejor parte» de María de Betania, un sentido de vida contemplativa en oposición a la vida activa de Marta, ha tenido un efecto retroactivo sobre todos los elementos del pasaje evangélico, que han quedado más oscurecidos que aclarados en su sentido literal. Dice por ejemplo Knabenbauer: «in iis [Marta y María] adumbrari vitam activam et contemplativam sententia est communissima» [2]. En el mismo sentido habla Lagrange (in h. l.): «la realidad no impide el simbolismo, y la Iglesia ha visto muy justamente en las dos hermanas los tipos de la vida activa y contemplativa».

Y con todo a quien lea solamente con atención la perícopa lucana le asalta enseguida la duda de que sea tal el sentido literal. Se trata más bien del hospedaje que recibe Cristo en casa de Marta, que en este y en los otros pasajes evangélicos [3] aparece siempre como la responsable y dueña o administradora de la casa. Su hermana (¿menor?)

---

[1] Entre los pocos trabajos monográficos queremos citar: LALAND, E., *Martha-Maria perikopen, Lc 10, 38-42:* Norsk Theologisk Tidsskrift (Oslo) 53 (1952) 10-27; VITTI, A., *Maria optimam partem elegit* (Lc 10, 38-42): Verbum Domini 10 (1930) 225-230; ZERWICK, M., *Optima pars:* Verbum Domini 27 (1949) 294-298. Entre los comentarios a S. Lucas han dedicado especial interés a nuestra perícopa: KNABENBAUER, J., *Cursus Scripturae Sacrae*, París^2, 1905; LAGRANGE, M. J., *Evangile selon Saint Luc*, París^2, 1921; PLUMMER, A., *A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Edinburgh^5, 1922 (International Critical Commentary).

[2] En el comentario amplio a nuestro pasaje y después de haber citado algunos textos de autores eclesiásticos.

[3] Por ej. en la resurrección de Lázaro es la primera que sale al encuentro del Señor y va a advertir de su presencia a María (Juan 11, 20-40); en el banquete que precede al domingo de Ramos (Juan 12, 2) es Marta la que se encarga del servicio.

no le ayuda en los quehaceres domésticos. Marta quiere servirse de la autoridad de Cristo para obtener la colaboración de su hermana. Pero Cristo no quiere en este caso intervenir con su autoridad, afirmando que la parte de atenciones debidas al huésped, que ha escogido María, no se le quitará.

Nada decimos del contexto mediato en que Lucas ha puesto esta perícopa. Es sugestiva la tesis de Zerwick, que quiere relacionarlo con la perícopa 10, 24-27 sobre el mandamiento de amar a Dios, dado en la antigua ley; o la de Evans [4], que la parte central de Lucas 9, 51-18, 14 la ve inspirada en el Deuteronomio. Es mucho más natural suponer que la escena de Marta y María está colocada aquí por tratarse del viaje entre Jericó y Jerusalén. La razón sería, pues, de orden geográfico.

El problema de crítica textual de los vv. 41-42 es muy complejo. En el v. 41 hay una lección más breve representada por el siro-sinaítico y los manuscritos de la vetus latina, y otra más larga que sostienen otros muchos manuscritos. El v. 42 da origen a tres lecciones distintas, según se pongan «pocas cosas» necesarias, «una sola» o bien se acepte la lección mixta «pocas cosas son necesarias o más bien una sola» [5]. Pero estas variantes no afectan al problema exegético que nos planteamos.

Atendiendo al valor exegético, la perícopa plantea toda una serie de interrogaciones: ¿Hay un reproche de parte de Cristo para Marta y un pecado de parte de ésta en la forma de trabajo? [6]. ¿Se trata sólo de una solicitud excesiva por las cosas terrenas? ¿Qué es en concreto la parte buena o mejor? ¿Da el contexto fundamento para una interpretación de la vida activa y contemplativa, según sus actuales conceptos? ¿Se puede hablar de tradición exegética respecto a la verdad promulgada por las palabras de Cristo en algún sentido? ¿Hay un sentido superior, aparte del literal, que quiso Cristo insinuar («adumbrari» dice Knabenbauer) o un simbolismo además del sentido literal según Lagrange?

---

[4] C. F. EVANS, *The central section of St. Luke's Gospel —Studies in the Gospels—* Essays in memory of R. H. LIGHTFOOT, edited by D. E. NINEHAM, Oxford, 1955, pp. 37-53.

[5] Véanse las grandes ediciones críticas y la elección diversa en los distintos críticos del N. T. Cf. BOVER, J. M., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*, Madrid, 1943. El P. A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine* cambió de opinión en la lectura del texto desde la tercera edición de su obra.

[6] Se ha querido encontrar ya un reproche de Cristo en la repetición del nombre: «Marta, Marta», como lo habría en los otros casos de repetición: Lc 22, 31: «Simón, Simón»; y Act 9, 4: «Saúl, Saúl». Pero ya nota Laland (pp. 15 y s.) que más que de reproche se trata en los tres casos de una cierta preocupación del Señor por el bien del alma que se ve amenazada de un peligro. Se trata pues más bien de una amonestación que en ninguno de los tres casos supone pecado.

No es nuestro intento entrar en la solución de estos problemas, que rebasan los límites impuestos por una mera nota exegética. Confiamos que se publicará pronto una tesis defendida recientemente en la Pontificia Universidad Gregoriana, en la que se estudia la historia de la interpretación patrística de esta perícopa. Aparecerán los inconvenientes de interpretar el texto primariamente de la vida activa y contemplativa: interpretación por otra parte que ni es común ni la más antigua en la historia de la exegesis. Se verá además que en los mismos autores que usaron terminología parecida como θεωρία y πρᾶξις el término θεωρία ha tenido sentidos muy elásticos en la historia patrística, principalmente en Orígenes, y se deriva de los conceptos y fórmulas helénicas [7].

Nuestra tarea en esta nota es mucho más modesta. No vemos que nadie haya advertido la semejanza de terminología, en palabras por otra parte raras o poco usadas, con la perícopa de 1 Cor, en la que se trata precisamente de la virginidad y celibato. Y esta semejanza tiene además en su favor dos hechos positivos:

1) el que Marta y María aparezcan en el evangelio y en la tradición como vírgenes o célibes [8]; y

2) que los contactos entre Lucas y Pablo pueden fácilmente ser motivo de influjo.

Pero notemos primero las semejanzas [9]:

	Lucas		*1 Corintios*
v. 40	ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν	v. 35	ἀπερισπάστως

[7] Véase Th. Camelot, *Action et contemplation dans la tradition chrétienne:* Vie spirituelle 78 (1948) pp. 272 y 275. Así veía Orígenes en su antitesis θεωρία-πρᾶξις en Marta el simple cristiano y en María el cristiano perfecto y peumático.

[8] Para nuestro caso consideramos virgen como equivalente a célibe. Por esto no presuponemos ninguna de las opiniones que dividen a los exegetas sobre si María de Betania se ha de identificar con la pecadora pública y anónima de Lucas cap. 7. Aunque por motivos exegéticos nos inclinamos a distinguir estas dos personas entre sí y de María Magdalena (véase por ejemplo F. Prat, *Jésus-Christ*, vol. II, Paris[6], 1947, Note P, pp. 501-506), la cuestión para nosotros es indiferente.

Es de notar que también S. Pablo en esta perícopa que examinamos habla a la vez de célibes y vírgenes: v. 32 ὁ ἄγαμος v. 34 καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ (en el sentido de *especialmente*) ἡ παρθένος μεριμνᾶ τὰ τοῦ Κυρίου.

[9] Nos servimos del texto de Merk.

v. 41	Μάρθα, Μάρθα μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά	v. 32	θέλω ὑμᾶς **ἀμερίμνους**
		v. 33-34	**μεριμνᾷ** τὰ τοῦ κόσμου
		v. 34	**μεριμνᾷ** τὰ τοῦ κυρίου
v. 42	τὴν ἀγαθὴν **μερίδα**	v. 34	καὶ **μεμέρισται**

Las semejanzas de tres palabras tan características pueden indicar un influjo; pero ¿de quién a quién? Tenderíamos atendiendo sólo al orden de aparición de los libros del N. T. a suponer el influjo de 1 Cor en Lucas, ya que el envangelio lucano en su redacción escrita es posterior a 1 Cor. Pero difícilmente admitiríamos una adaptación de las palabras proferidas por Cristo en S. Lucas a un escrito pastoral de Pablo.

Cabe suponer otra hipótesis. Como una tradición antigua [10] nos dice que Lucas nos ofreció el evangelio predicado por Pablo, podemos fácilmente deducir que Lucas escuchase esta narración de labios del Apóstol de las Gentes. Tendríamos, pues, en Pablo la base y fuente de tales semejanzas, que del evangelio oral habrían pasado a los dos escritos. Preferimos esta segunda hipótesis no sólo respecto a la primera, sino también respecto a una casual coincidencia sin fuente común ni influjo alguno.

Pero ¿puede deducirse algo para la exegesis de tales quisquillosidades lexicográficas, como son la semejanza de algunas palabras? Creemos que sí.

1. Se han preocupado ya los autores antiguos de aquilatar si en la conducta de Marta había pecado o por lo menos un defecto o cuidado excesivo de las cosas terrenas que merezca el reproche de Cristo y que por ende Cristo quiere corregir. Se ha aludido para ello a la raíz μεριμνάω-μέριμνα, que en el evangelio indica muchas veces la solicitud excesiva por las cosas terrenas.

---

[10] Véase IRENEO (*Adv. Haer.* 3, 1: MG 7, 845). Naturalmente que tal afirmación de dependencia no elimina el trabajo personal de que Lucas nos habla en el prólogo a su evangelio. Por otra parte, hay partes del evangelio lucano (como la infancia del Señor) en que difícilmente se admitiría el influjo paulino. Lucas mismo indica varias fuentes y no parece haber sido la infancia de Cristo objeto de la predicación de Pablo. Pero con las debidas limitaciones se puede aceptar la tradición que nos trasmite S. Ireneo.

R. BULTMANN [11], examinando el uso clásico y de los 70, nos advierte que en el N. T. persevera el mismo sentido de una cierta preocupación por algo terreno, presente o porvenir. Así interpreta Mt 10, 19 y par.; 6, 25-34 y par.; 4, 13-20 y par. En todos estos lugares habla el Señor. Asimismo las μερίμναις βιωτικαῖς del discurso escatológico de S. Lucas (21, 34) son cuidados de esta vida que, juntos con el «comer y beber», pueden distraernos de la vigilancia y oración con que hay que esperar la venida del Hijo del Hombre. En la redacción lucana de la parábola del sembrador, las solicitudes (μεριμνῶν) se unen a riquezas y placeres de la vida y se oponen al escuchar con buen corazón la palabra del reino (8, 14-15); donde hay una aproximación mayor a nuestro texto, ya que María «escuchaba la palabra del Señor».

El uso repetido de Pablo en 1 Cor 7 indica que el verbo *de por sí* no tiene ningún sentido peyorativo, pues μεριμνάω τὰ τοῦ κυρίου tiene también un sentido de suma diligencia y solicitud por el servicio de Dios: ha de ser, pues, *el objeto de solicitud* el que determine su bondad o imperfección.

Así podríamos suponer defecto en Lc 8, 14-15 y 21, 34 por los otros sustantivos que la acompañan: borrachera, placeres, riquezas...; menos sin duda en Lc 12, 22-31, donde la solicitud (que puede ser excesiva) se refiere a las cosas necesarias a la vida, en torno a las cuales la solicitud ha de ser *moderada* y acompañada de confianza en la Providencia de Dios. Es cierto que Lucas en este caso no pone tal limitación, pero conocido es el llamado «radicalismo lucano» [12]. La limitación nos la pone expresamente S. Mateo (6, 33): «Buscad *primero* el reino de Dios...»

Si algo debe deducirse respecto a la presunta falta o pecado de Marta, ha de ser o del verbo «turbaris», que tampoco parece suponerla «vi vocis» [13] o más bien del contexto.

Ahora bien, éste parece indicar más que falta o motivo de reproche en Marta, cuya solicitud por obsequiar a Cristo no puede ser sino laudable, una nueva afirmación del dicho evangélico que el escuchar la palabra de Dios se ha da preferir a todo lo demás. Entre los deberes de hospitalidad que a Cristo se debían, María había escogido el de escuchar y atender al huésped y Cristo no quiso intervenir para quitarle esta «parte», que sería como un bien mayor y que le ponía a María en el camino de obtener la salvación.

---

[11] Th WNT, IV.

[12] Cf. CERFAUX-CAMBIER en DBS, tomo V (1957) 586s.

[13] θορυβάζομαι es la turbación aun exterior que proviene de sentirse el alma dividida entre varios objetos (πολλά) y por ellos preocupada y solícita (μεριμνάω).

Nos inclinamos, pues, a no ver pecado ni siquiera reproche de parte de Cristo, sino más bien una nueva llamada de atención sobre la importancia de escuchar la palabra de Dios o, como otros prefieren interpretar, de disponerse por la palabra de Dios a introducirse en el camino de salvación sin que los cuidados terrenos nos distraigan de esta preocupación primaria.

Esta interpretación, corroborada por el uso indiferente de μεριμνᾶν en S. Pablo, al par que evita el suponer culpa en Marta, tiene la ventaja de hacer mucho más obvia la aplicación que posteriormente se ha hecho a la vida activa y contemplativa. De lo contrario, la aplicación sería impropia, ya que la vida activa y Marta, su representante, tendrían en sí algo de reprobable.

2. Fijémonos en la segunda semejanza: μερίδα - μεμέρισται [14]. Tampoco en el μεμέρισται de 1 Cor podemos ver nada reprobable: el ánimo del cónyuge tiene forzosamente que dividirse: una parte de las atenciones las debe al otro cónyuge, y aunque en ello pueda encontrar su perfección de casado y orientarlas a Dios, casi por necesidad su atención ha de dividirse. El virgen se preocupa únicamente de las cosas del Señor. Entre las dos atenciones a Dios y al cónyuge hay una división de partes: la parte mejor es la dedicación a Dios, y ésta es la μερίς que ha escogido María y de la que el Señor no quiere separarle, aunque se lo pida Marta.

El texto lucano usa la palabra μερίς y no el sustantivo μέρος, más corriente. Este segundo se usa más frecuentemente para la división de un todo en partes; pero ambos sustantivos —no necesariamente sinónimos— coinciden en la significación de «porción, consorcio, participación», que es el sentido que aquí corresponde. Compárese, por ej., Col 1, 2, μερίς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων, con Apoc 22, 19, ἀφελεῖ ὁ Θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. María ha escogido entre las ocupaciones que se han de tener con el huésped la mejor porción o participación en escuchar la palabra de Dios [15].

---

[14] Es curiosa la aproximación etimológica de ambas palabras (μερίς-μεριμνάω) y aun según algunos la identidad: cf. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*[4], Heidelberg, 1950, con ocasión de las voces μείρομαι y μεριμνάω.

[15] Omitimos la discusión sobre el valor del adjetivo ἀγαθήν, si ha de presentarse como superlativo (Vulg. «optiman partem») o comparativo, por un influjo semítico y bíblico. Gramaticalmente es positivo; pero el sentido meramente positivo, que haría mala la μερίς de Marta queda excluído por el contexto. Bien dice A. PLUMMER que aunque no se ponga expresamente la comparación, implícitamente se dice que la parte de Marta es inferior, aunque no sea condenada como mala. Y cita el texto de S. Beda «Ecce pars Marthae non reprehenditur, sed Mariae laudatur». Y P. JOÜON (*L'Evangile de N. S. Jésus-Christ*, París, 1930): «Il y a une nuance comparative virtuelle» que la deduce del contexto, según además un uso semítico. Es lo que había ya afirmado S. AGUSTÍN (Sermo 103, IV: ML 38, 615): «Maria meliorem partem

La μερίς de Marta no se tiene, pues, necesariamente por mala, como son sin duda buenos los cuidados y atenciones debidas al cónyuge.

3. Las palabras περιεσπᾶτο-ἀπερισπάστως nos parecen un comentario a los anteriores elementos.

Según F. ZORELL [16], el verbo περισπάω significa «circum detraho, aliorsum traho, occupo seu occupatum teneo aliquem aliqua re, potissimum re alia diversa», y cita Zorell, en confirmación de esta significación, varios textos clásicos que la contienen.

Por el mismo sentido de la palabra no es necesario que Marta se desentienda *en absoluto* del oír la palabra de Cristo; pero *además* tiene que atender a muchas otras cosas (πολλά) relacionadas con la recepción del huésped. La Vulgata podría parecer que nos pone a Marta *únicamente* ocupada de las cosas materiales [17].

En virtud de la división de la atención, el que además de los intereses de Dios tiene otras cosas, aunque lícitas, a que atender, se ve como *estirado en varias direcciones:* son dos polos o centros de interés los que la atraen. El que atiende únicamente a las cosas del Señor o a oír su voz, no tiene otros centros de interés y puede servir al Señor ἀπερισπάστως.

No nos atreveríamos a decir que estos dos pasajes sean paralelos, pero sí que el acercamiento de materia y terminología hace que puedan iluminarse mutuamente.

Si suponemos, según lo dicho, que en la conducta de Marta no hay pecado, y sí en cambio un exceso de solicitud por las cosas materiales, la amonestación y aviso de Cristo tiene un sentido claro de llamar la atención hacia lo principal. La aplicación, además, que luego se ha hecho a la vida contemplativa y activa, aunque ajena quizás al pensamiento y sentido literal del texto, es por demás obvia. Aun los trabajos lícitos y buenos relacionados con el servicio de Dios pueden desviarnos de la contemplación, que es lo definitivo y perdurable por siempre. Muy bien decía S. Gregorio Magno: «Activa vita cum corpore deficit... Contemplativa autem hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur» [18].

FÉLIX PUZO, S. I.

---

elegit. Non tu malam sed illa meliorem. Quae non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis: aeterna est dulcedo veritatis. Non auferetur ab ea quod elegit. Non auferetur sed tamen augetur. In hac autem vita augetur, in alia vita perficietur, nunquam auferetur».

[16] *Novi Testamenti Lexicon graecum*, Parisiis, 1911.

[17] Véase el comentario de LAGRANGE.

[18] *Hom. in Ezechielem*, l. II, Hom. 2: ML 76, 954 A.

Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María

Con la toma de Granada en 1492 desaparecía el último estado musulmán de España. Se había conquistado la tierra, pero no se habían ganado las almas. Quedaba por resolver un problema de incompatibilidades sobre cuya solución, entonces y más tarde, hubo muy diversos pareceres. Las medidas tomadas para resolverlo tampoco siguieron una orientación constante. Hubo abusos, prácticamente inevitables, por una parte y por otra antes de llegar a la expulsión total. Tampoco en nuestros mismos días, bajo el signo de la libertad y de la democracia, se ha llegado a mejores soluciones en casos parecidos. Baste recordar, entre las dos últimas guerras, la expulsión de la población turca establecida en Rumanía, la sangrienta tragedia de la división de la India, los refugiados de Palestina.

Desde el punto de vista religioso se puede sacar un dato práctico: a pesar de que el interés material de los moriscos coincidía con el interés del Estado y con los deseos de la Iglesia, y a pesar de que se pusieron en juego todos los medios para favorecer las conversiones, el resultado fué prácticamente nulo. Aun entre los bautizados, según nos refieren noticias contemporáneas, había muchos que continuaban en sus observancias musulmanas. ¿Es que no se había tenido en cuenta el principio del *kitmān*, o disimulo, por el cual a un musulmán le es lícito ocultar sus verdaderas creencias, si a ello le constriñe la necesidad, con tal de que en su corazón siga siendo musulmán? De aquí se podrá entrever la enorme dificultad de la «missio islamica» en tierras donde no se hallan las facilidades dichas, sino todo lo contrario.

Los moriscos, pues, con pocas excepciones, siguieron firmes en sus creencias. A pesar de los muchos documentos perdidos, quedan todavía algunos que así lo confirman. Uno de éstos, cuya noticia debo a mi bueno y antiguo amigo, el P. Nemesio Morata, O. S. A., bibliotecario de El Escorial *, es el que presento traducido. Se halla en el códice

* Fallecido después de escribirse estas líneas, el 23 de marzo de 1960. Descanse en paz.

manuscrito morisco de la Biblioteca de El Escorial, n.° M. 1668, desde los folios 140v, al 144 v. Contiene el códice una miscelánea de autor desconocido constituída principalmente por leyendas moriscas. La escritura es hispano-morisca (tipo magribí), probablemente del siglo XVI. El manuscrito procede de tierras de Aragón y entró en la biblioteca de El Escorial en fecha incierta, probablemente a fines del siglo XVI o principios del siguiente. En todo caso no pertenece a ninguno de los fondos primitivos de la biblioteca. La encuadernación en piel, sólida y bien conservada, con la típica parrilla grabada en la cubierta, es la de El Escorial en el siglo XVII. En la numeración de las páginas se advierte claramente un tipo de transición entre las formas clásicas de las cifras árabes y las de las cifras nuestras, derivadas de aquéllas. El códice se halla mutilado en muchas partes. Entre las hojas que faltan, unas fueron cortadas antes de la numeración y otras después de ella. El manuscrito tiene la fecha del año 929 de la hégira, correspondiente al 1522. Es, pues, contemporáneo de las Coplas del Peregrino de Puey Monzón, halladas hace ya más de medio siglo en Almonacid de la Sierra, al hacerse obras en una casa que parece haber sido librería morisca, donde había también útiles para la encuadernación. Esas Coplas fueron publicadas en Zaragoza, 1897, por Mariano de Pano y Ruata.

Tanto en ellas como en otros escritos moriscos de la época se nos presenta, escueta, la posición del morisco frente a una fe que se conoce, pero no se acepta. Se aceptan en cambio las viejas leyendas de los apócrifos, recibidas en parte a través del Corán, bordadas y aumentadas luego por una tradición musulmana en la que han entrado otras partes de los apócrifos y elementos del folklore oriental. La idea dominante es la de ensalzar cuanto se pueda, dentro de los límites coránicos, las personas de Jesús y de María. A ello se encaminan todos los episodios de un relato que multiplica los privilegios del Hijo y defiende la pureza y virginidad de la Madre. El manuscrito abunda en locuciones coránicas.

En el Toledo del siglo XII, después de cuatro siglos de arabismo, aun los clérigos tenían que anotar en árabe la significación de algunas palabras latinas en sus libros de rezo. Paralelamente, mudadas las circunstancias lingüísticas, los moriscos llegaron a tener que poner en castellano aljamiado la significación de algunos vocablos árabes al margen de sus manuscritos, y así ocurre en nuestro caso en varias ocasiones. Así, en el fol. 140 v. reproducido en fotograbado, la primera nota marginal aljamiada es para aclarar que *ḥanna* es «Santana», y la segunda, que *nastashamū* significa «echemos suertes».

En la traducción que sigue, cuando el texto de la narración toma literalmente un pasaje del Corán, se pone éste en letra bastardilla y se da en nota la cita correspondiente. Además, para mejor entrar en el ambiente del relato, se conserva la forma árabe de algunos nombres,

como ʿĪsà, Jesús; Maryam, María, y ordinariamente Alá (al-Lāh), Dios. Por el mismo motivo se ha tendido al literalismo en la traducción. Como es sabido, en la escritura árabe antigua no hay signos de puntuación, pero en los relatos puede considerarse la palabra: *qāla,* dijo (el narrador), como algo equivalente, y así se ha conservado en la traducción.

TRAESE A LA MEMORIA EL NACIMIENTO DE ʿISÀ HIJO DE MARYAM Y ALGUNOS PASOS DE SU HISTORIA

Qāla: Nos refirió al-Ḥasan hijo de al-Ḥasan al-Baṣrī, que lo había recibido de Muqātil hijo de Sulaymān, a quien se lo había contado al-Ḍaḥḥāk, quien a su vez lo había oído de Ibn ʿAbbās,

Qāla: ʿImrān, padre de Maryam, tenía una mujer que se llamaba Ḥanna; era mujer de noble linaje.

Qāla: Esta concibió de su esposo ʿImrān por virtud de Alá, excelso poderoso; luego ella hizo un voto a Alá y dijo: *Señor mío yo te consagro lo que hay en mi seno con donación completa; acéptalo de mi pues tu eres El que oye, El que sabe* [1].

En aquellos días había tres personas que atendían al servicio del templo de Jerusalén: Zacarías y dos compañeros suyos. Una hermana de Ḥanna, la madre de Maryam, estaba casada con Zacarías [2]. Y fue Ḥanna a Zacarías, que era esposo de su hermana, y le dijo: amigo Zacarías, he hecho una promesa al Templo Santo: si yo doy a luz lo que hay en mi seno hijo varón, lo dedicaré al servicio del Templo Santo. Pero fue decreto de Alá [3] que diera a luz una niña y le puso por nombre Maryam. La amamantó durante algún tiempo y luego fue a Zacarías y le dijo: amigo Zacarías, ya di a luz y ha sido una niña y yo deseo cumplir mi promesa. Zacarías le respondió: las mujeres no valen para el servicio del santuario. Críala en tu casa hasta que Alá disponga de ella de la mejor manera. Y ya estaba ella para volverse a su casa con la niña cuando la llamó Zacarías diciendo: vuelve con ella para que la vea. Y contempló su rostro que era como la luna en noche de plenilunio y había crecido y héchose una hermosa criatura, creciendo un año en un mes y un mes en un día, y esta es la palabra de Alá excelso: *y la hizo crecer con buen crecimiento* [4].

Qāla: Y cuando Zacarías se dio cuenta de su belleza y de su hermosura, hizo Alá entrar el amor de ella en su corazón, y le dijo: hermana, déjala conmigo y cumple tu voto. Y ella le dijo: como quieras, amigo Zacarías.

---

[1] *Corán,* 3/31 (35). En las citas del Corán el primer número es el de la *sūra* (azora), capítulo; el segundo número indica el número de la aleya o verso según la edición de Flügel, y el tercero, incluido entre paréntesis, el número del mismo verso según la edición del Cairo llamada del rey Fu'ād, *al-muṣḥaf al-malik.*

[2] *Cor.* 3/32 (37). Cfr. *Evangelio armenio de la Infancia,* III, 3.

[3] Cfr. *Cor.* 3/31 (36).

[4] *Cor.* 3/32 (37). Para el voto de Hanna y nacimiento de Maryam, cfr. *Protoevangelio de Santiago* IV, 1, V, 2. «Y la niña se fortificaba de día en día». Ibid., VI, 1 y *Evangelio armenio de la infancia,* II, 9.

pero los compañeros de Zacarías le dijeron: para que te encargues de su crianza hemos de echar suertes sobre ella. Y asintió Zacarías. Escribieron, pues, sus nombres en sus cálamos (o varillas) y escribieron también (en otro) el nombre de Maryam. Luego los juntaron y los echaron al agua. Había en el Templo Santo un arroyo de agua corriente y en ella echaron los cálamos. Luego invocaron a Alá y dijeron: Señor nuestro, quien de nosotros sea más digno para ser tutor de ella, junta su cálamo con el de Maryam flotando en el agua y deja que los demás desciendan con la corriente del agua. Y habiéndolos echado todos juntos al agua, retornó el cálamo de Maryam junto con el de Zacarías remontando sobre el agua mientras a los demás se los llevaba la corriente. Díjoles Zacarías: dejadla pues conmigo. Pero no lo hicieron y le dijeron: no la verás, a no ser que lo repitamos por segunda y tercera vez.

Qāla: Luego escribieron por segunda vez sus nombres, los echaron a la corriente y luego invocaron a Alá excelso diciendo: Señor nuestro, quien sea más digno de encargarse de su crianza, que su cálamo quede con el suyo (de Maryam) sobre la superficie del agua y haz que bajen los otros al fondo del agua. Y sus cálamos todos descendieron al fondo del agua y quedó el cálamo de Maryam con el cálamo de Zacarías subiendo sobre la faz del agua. Y les dijo Zacarías: dejádmela conmigo pues ya habéis visto el prodigio. Pero le respondieron: no lo haremos hasta que lo repitamos por tercera vez. Y escribieron por tercera vez sus nombres en sus cálamos e invocaron a Alá excelso sobre ellos y dijeron: Señor nuestro, quien sea más digno de encargarse de su tutela, junta su cálamo con el cálamo de ella, descendiendo los dos con el agua, y que los demás floten remontando la corriente. Y bajó con la corriente el cálamo de Zacarías con el cálamo de Maryam, y los cálamos de sus compañeros subieron contra corriente sobre la faz del agua.

Qāla: Y cuando vieron la virtud de Alá, excelso, poderoso, se la dejaron (Maryam) a él (Zacarías). Luego Zacarías se encargó de su educación hasta que se veló y entendió y tuvo uso de razón. Y construyó para ella un oratorio (miḥrāb) para que en él adorara a Alá y la tuvo recluida para que no fuera a ella ninguno sino solo Zacarías que le llevaba alimento y bebida hasta que llegó a la edad de la menstruación y entonces le vino lo que en caso semejante sucede a las mujeres. Y cuando se llegaba a ella Zacarías con la provisión, ella le dijo: amigo mío Zacarías, ya me ha ocurrido lo que sucede a las mujeres en menstruación. Zacarías le respondió: salte a casa de tu tía materna y quédate con ella hasta que te purifiques y cuando te hayas purificado vuélvete a tu lugar. Así lo haremos. Luego ella se quedó con su tía materna hasta que terminaron los días de su menstruación y se purificó. Luego pidió permiso a Zacarías y se volvió a su oratorio donde se estaba adorando a Alá.

Qāla: Y mientras ella estaba en pie adorando a Alá, excelso, poderoso, descendió a ella Gabriel, el espíritu fiel, bendígale y sálvele Alá, con un fruto de los frutos del Paraíso. Era éste un fruto fuera de sazón, pero el Muy Alto le había dicho: ¡sé! y existió. Paróse (Gabriel) ante ella, pero ella apartó su rostro de él.

Qāla: Luego se le puso enfrente otra vez y de nuevo apartó ella de él su rostro, por el temor que él le inspiraba. Y en todo esto ella le creía engañador, pero era temeroso de Alá, seductor entre las mujeres, no pasaba a su lado una mujer sin que le gustara y se la ganara.

Qāla: Y temió Maryam esto y sospechaba de él.

Qāla: Y cuando Gabriel, el espíritu fiel, se le hubo puesto enfrente por todos lados, le dijo ella: *Yo busco mi refugio en el Misericordioso, lejos de ti, si eres temeroso de Alá*[5]. Respondióle Gabriel: *Yo no soy más que un enviado de tu Señor* con este fruto y *para darte un hijo puro*[6]. Yo soy Gabriel, enviado a ti por el Señor del universo. Come, pues, de la provisión de Alá porque *Alá te ha escogido y te ha purificado y te ha elegido entre las mujeres del universo. Oh Maryam, sé obediente a tu Señor, prostérnate y adora con los que adoran*[7]. Díjole Maryam: amigo mío Gabriel, y ¿cómo tendré un hijo *si no me ha tocado un hombre y no soy mala mujer?* Gabriel respondió: *así dice tu Señor: esto es para mi cosa fácil; hemos de hacer de él un signo para los hombres y un acto de misericordia de parte nuestra. Es cosa decretada*[8]. Y ella le dijo: pero luego me insultarán los hijos de Israel. Repuso Gabriel: pero tú eres la honrada por Alá y no podrán llegar a injuriarte. Ella replicó: en todo caso los hijos de Israel me apedrearán. Respondióle él: pero tú eres la honrada por Alá y no podrán apedrearte. Preguntóle ella: amigo mío Gabriel, ¿cómo será? y ¿cuándo? Díjole Gabriel: Oh Maryam, lo has concebido desde este momento y lo darás a luz a las cuatro horas del día por virtud de Alá, excelso, omnipotente, porque *cuando El quiere una cosa su mandato es decir: ¡sé! y existe*[9]. Luego Gabriel se puso a hablarle y la tomó desprevenida y sopló en su manga, y otros dicen que en su costado; y mientras ella le hablaba y él le hablaba, sintió ella que el infante se movía en su seno y se asustó y se angustió y se sonrió. Gabriel le preguntó: ¿qué te pasa, Maryam?, ¿cómo se te ha mudado el color y te has sonreído? Ella le respondió: ¡amigo mío Gabriel!, ¡por El que te ha enviado!, en verdad siento que algo se agita en mi seno. Díjole Gabriel: esto sucede por virtud del Señor del universo.

Qāla: Luego Gabriel se partió de ella y ella quedó asombrada de su estado, perpleja, pensativa sobre su caso. Y comió del fruto y se fortaleció su corazón y su espíritu. Y entró Zacarías como de costumbre (aquí hay una palabra ininteligible) con el alimento, y vio lo que quedaba del fruto y se sorprendió y admiró de hallar un fruto fuera de sazón y le dijo: ¡oh Maryam!, ¿qué es este fruto?, ¿quién te lo ha traído? Porque yo cerré la puerta y la he hallado como de costumbre. Ella le respondió: amigo mío Zacarías, come de la provisión de Alá, *porque Alá provee a quien quiere sin medida*[10]. Me lo ha traído Gabriel, el espíritu fiel. Y se acrecentó en el corazón de Zacarías el amor de ella, y alabó a Alá y le ensalzó, y comió del fruto y halló en él un sabor que no había hallado en fruto alguno desde la creación. Luego le cerró la puerta y se retiró a su oratorio para adorar en él a Alá.

Qāla: Entretanto, en el día y la hora que le había predicho Gabriel, el espíritu fiel, le vino a Maryam el momento del parto, y, temerosa de Zacarías y de los hijos de Israel, *se retiró a un lugar apartado*[11] solitario y se

---

[5] *Cor.* 19/18 (18).
[6] *Cor.* 19/19 (19).
[7] *Cor.* 3/37-38 (42-43).
[8] *Cor.* 19/20-21 (20-21).
[9] *Cor.* 36/82 (82).
[10] *Cor.* 2/208 (212).
[11] *Cor.* 19/22 (22). Cfr. *Protoevangelio de Santiago,* VIII, 1; *Evangelio armenio de la infancia,* III, 1.

llegó *a un tronco de palmera* [12] seco, sin hojas y sin savia, bien conocido de la gente, y se arrimó a la palmera y dijo: *¡ojalá hubiera muerto antes de esto y fuera del todo olvidada!* [13]. Y la llamó desde cerca Gabriel, el espíritu fiel: *no te aflijas pues tu Señor ha hecho brotar bajo tus plantas una corriente* [14] y hete aquí que bajo ella había un lecho preparado.

Qāla: Y ella alabó a Alá y le engrandeció. Luego por segunda vez la llamó Gabriel: *sacude hacia ti el tronco de la palmera y te hará caer dátiles frescos y maduros y bebe y consuélate y si ves a alguien di: he hecho voto al Misericordioso de un ayuno y no he de hablar en este día con nadie* [15].

Qāla: Luego ella dio a luz a ʿĪsà, sálvele y bendígale Alá, con el mejor de los partos que nunca tuviera una hija de Adán y Eva.

Qāla: Y al salir del seno de ella alzó ʿĪsà su voz diciendo: no hay dios sino Alá, ʿĪsà es el espíritu de Alá y su verbo [16]. Y con esto se tranquilizó Maryam y dio sinceramente gracias a Alá, excelso, poderoso.

Qāla: Entretanto Zacarías la había ya echado de menos en el oratorio, y no hallándola, empezó a dar voces entre los hijos de Israel, diciendo: Maryam ha desaparecido. Y los hijos de Israel se pusieron a buscarla y Zacarías con ellos. Iblīs (el diablo), maldígale Alá, iba delante de ellos y se topó con uno de los pastores de la ciudad que huyendo del monte se dirigía hacia él con el rostro demudado y el corazón lleno de temor. Tomó entonces Iblīs la forma de un jeque, y le dijo el jeque, que era Iblīs: ¿Qué te pasa, pastor, que te veo asustado, angustiado, mudada la color? Y le respondió: ¡oh jeque!, lo que vi, y lo que he contemplado, oh jeque, no lo vi desde que fui creado, y he pasado mucho tiempo en este mundo y nunca vi lo que he visto hoy. Preguntóle el jeque: y ¿qué viste?, infórmame de ello. Respondió: He visto las puertas del cielo abiertas, y he contemplado hileras de ángeles que descendían del cielo, y he visto una columna de luz levantada sobre la tierra y los montes, y he visto estrellas que descendían del cielo y bajaban delante de una mujer, y esa mujer era bella y hermosa y resplandeciente y perfecta y acababa de dar a luz a un infante bajo la palmera seca que todos conocemos, y miré a la palmera y vi que había reverdecido y echado hojas y frutos y vi al niño que salía del seno alzando su voz y diciendo: no hay dios sino Alá, ʿĪsà es el espíritu de Alá y su verbo, y oí las voces de los ángeles dándole testimonio, y esto, oh jeque, es lo que me infundió temor.

Qāla: Cuando Iblīs oyó estas palabras se volvió hacia la gente y les dijo: oh hijos de Israel, habéis de saber que Maryam, la ayunadora perpetua, acaba de dar a luz un hijo bajo el árbol seco bien conocido [17] y ha sido del pastor fulano de quien ha dado a luz su hijo.

Qāla: Y cuando los hijos de Israel oyeron esto, les pesó. Y dijo el jeque: cuando la encontremos la apedrearemos. Y dijeron los jóvenes: cuando la encontremos le arrojaremos piedras. Y dijeron las doncellas: cuando la encontremos la azotaremos con el *quṭbān* (especie de planta). Y dijeron los

---

[12] *Cor.* 19/23 (23).
[13] *Cor.* 19/23 (23).
[14] *Cor.* 19/24 (24).
[15] *Cor.* 19/25-27 (25-26). Sin duda por inadvertencia se ha omitido la palabra *come*. En el Corán se lee: *y come y bebe...*
[16] Esas locuciones coránicas: espíritu de Alá, su verbo, no tienen el mismo significado que en teología católica.
[17] Aquí se repite la misma frase en el original.

viejos y las viejas: hemos de cubrirla de oprobio. Y marcharon hasta que llegaron cerca de ella y la encontraron a ella y a ʿIsà en su regazo durmiendo. *Y le dijeron: oh Maryam, en verdad has cometido algo abominable* [18], has hecho una cosa escandalosa y has venido aquí, pero esto no te valdrá; *oh hermana de Aarón, tu padre no era hombre malo ni tu madre mujer liviana* [19]. Ella les dijo: no he cometido nada escandaloso ni he incurrido en pecado, pero preguntad al infante y él os responderá si ha sido cosa lícita o prohibida. Ellos respondieron: *¿cómo vamos a hablar a un niño que está en la cuna?* [20]. ¿Es que va a hablar uno que ha nacido hoy? Y Maryam hizo una señal al infante para que les hablara. Y Alá soltó (la lengua) a ʿIsà y (éste) les dijo:

Yo soy ʿIsà hijo de Maryam. *Yo soy siervo de Alá, que me ha dado el Libro y me ha hecho profeta y me ha bendecido dondequiera que me halle y me ha encomendado la plegaria y la pureza (zakāt)* [21] *mientras viva y la dulzura con mi madre y no me ha hecho tirano ni perverso. Y la paz sobre mí el día en que he nacido y el día en que muera y el día en que sea resucitado vivo. Este es Jesús, hijo de Maryam, palabra de verdad, sobre el cual (o la cual) algunos discuten. No era digno de Alá tomar un hijo. ¡Alabado sea! Cuando El decreta una cosa, basta que le diga: ¡sé! y existe. En verdad Alá es mi Señor y vuestro Señor. Adoradle pues. Esta es la derecha vía* [22].

Y una parte de ellos se satisfizo, admirados de lo que habia pasado y de las palabras de ʿIsà y de su respuesta, y la aceptaron totalmente; pero otros empezaron a apedrearse mutuamente y se lastimaron sus cabezas y se acercó ʿIsà y tocó con su mano sus cabezas y quedaron libres de sus heridas por virtud de Alá. A los que habían dicho: la golpearemos con palos, se les cayeron los palos de las manos, y a los que habían dicho: la injuriaremos, se les pegaron sus lenguas en sus bocas y se quedaron sin habla.

Qāla: Luego él se estaba con su madre y entre ellos pasaba lo que quiso Alá. Y dijo Maryam a ʿIsà: hijo mío, si te parece te pondré a un oficio o te haré estudiar. Quizás aprovecharás algo en el saber. El le respondió: te obedeceré en esto, oh madre mía. Luego se fue con él a un maestro y le presentó a ʿIsà, y le dijo ella al maestro: oh maestro, quizás enseñarás algo a este mi hijo y lo formaremos entre tí y Alá, porque es huérfano y no tiene padre. Y el maestro le dijo a ella: bueno, lo haremos así si Dios quiere. ¿Cómo se llama? Y ella le dijo: ʿIsà. Respondióle el maestro: Déjale conmigo. Y quedó ʿIsà delante del maestro y éste le dijo: acércate, niño, para que te enseñe algo.

Qāla: Y se acercó por permiso de Alá, no por el tuyo (sic). Luego dijo ʿIsà: oh maestro, enséñame lo que ha hecho descender Alá (del cielo). Díjole el maestro: ponte ante mí. Y se puso ante él. Díjole el maestro: oh hijo mío, di: *bi-'smi 'l-lāh* (en nombre de Dios). Repuso ʿIsà: es un nombre que no lo hay más grande ni más glorioso que *bi-'smi 'l-lāh*. En

---

[18] *Cor.* 19/28 (27).

[19] *Cor.* 19/29 (28) «*hermana de Aarón*». Mucho se ha discutido sobre este aparente anacronismo de hacer a la madre de Jesús hermana de Aarón. Difícil es hoy saber lo que realmente pensaba Mahoma. La tradición musulmana resuelve de varias maneras esa dificultad.

[20] *Cor.* 19/30 (29).

[21] *zakāt* puede significar: pureza, justicia, obediencia, limosna.

[22] *Cor.* 19/31-37 (30-36).

verdad su nombre es medicina para toda enfermedad y remedio para toda dolencia. Luego le dijo el educador: hijo mío, recita el *abǧād* [23]. Respondióle ʿĪsà: oh maestro, y ¿qué es el *abǧād*? Respondió el maestro: no lo sé. Díjole ʿĪsà: levántate, oh maestro, y ponte delante de mí para que te enseñe el *abǧād* [24]. Y se levantó el maestro y se puso delante de ʿĪsà, sobre él la paz, y éste le dijo: has de saber, oh maestro, que el *alif* [25] es Alá, el cual no cesa (de existir) y el *bā'* es la *bahǧa*, la magnificencia de Alá, y el *ǧīm* el *ǧalāl*, la gloria de Alá, y el *dāl*, el *dīn Allāh*, la religión de Alá. En cuanto al *hawwaz*, el *hā'* es el abismo (infierno) y el *wāw* es el *wayl*, lamento de los que en él están, de los quejidos del infierno, y en cuanto al *zayn*, es un rincón del infierno. En cuanto al *ḥuṭṭī*, el *ḥā* es el alivio de las culpas por el arrepentimiento; el *ṭā* es un árbol del Paraíso que se llama *Ṭūbà*. No hay en el Paraíso ningún alcázar que no tenga una rama de ese árbol, lleno de gloria y hermosura. En cuanto al *yā*, es la mano de Alá tendida sobre toda su creación. Y en cuanto al *kalaman*, el *kāf* es la palabra de Alá a Mūsà (Moisés) como interlocutor, y el *lām* es la palabra de Alá declarada en el Libro Bien Guardado [26]. En cuanto al *mīm*, en verdad que a los que no cesan de decir: hemos de acabar con la religión, les aguarda un castigo doloroso. En cuanto al *nūn*, el pez sobre el cual reposa la esfera de la tierra se llama *nūn*. Y en cuanto al *saʿfaḍ*, *ṣāʿan bi-ṣāʿin* significa *qaḍan bi-qaḍan*, bien por bien [27], de buena siembra se recoge honra y bienandanza y de mala siembra se cosecha defecto y perjuicio. Y en cuanto a *qurisat*, los pecadores en el día del juicio leerán sus libros [28]. Y se asombró el maestro de su corta edad y de la rapidez de su respuesta y de la capacidad de su inteligencia.

Qāla: Luego vino su madre y le preguntó: oh maestro, ¿has enseñado algo a mi hijo? Y él repuso: oh mujer, en verdad tu hijo está bien instruido

---

[23] *abǧād*, puede traducirse por alfabeto o abecedario. Es la primera de las ocho voces mnemotécnicas en que se comprenden todas las letras del alfabeto árabe. No se hallan sin embargo esas letras dispuestas en el orden corriente en los diccionarios y en las gramáticas, sino en el orden de su valor numérico con uso parecido al de las letras griegas o romanas con valor numeral. Así se las emplea en textos históricos para formar cronogramas. Nótese que este orden no es igual en todas partes, ya que en el occidente musulmán tienen las letras un orden algo diferente, y varían por lo tanto también los valores numéricos correspondientes. En nuestro caso sólo se enumeran las cinco primeras voces mnemotécnicas.

El episodio del maestro se halla en varios apócrifos y en uno, el *Pseudo Mateo*, hasta tres veces con diferentes maestros. En casi todos se trata de la significación de las letras del alfabeto. Cfr. *Evangelio árabe de la infancia*, XLVIII (el maestro se llama Zaqueo); *Evangelio armenio de la infancia*, XX, 1-6 (el maestro se llama Gamaliel); *Pseudo Mateo*, XXX (Zaquías); XXXI, 1, 2 (Leví), y XXXVIII (maestro innominado).

[24] Las ocho voces son como sigue: 'abǧād hawwaz ḥuṭṭīy kalaman saʿfas qarašat ṯaḫaḍ ḍaẓaġ. En occidente varían las voces del quinto, sexto y octavo grupo así: ṣaʿfaḍ, qurisat, ẓaġš. Nótese que las vocales no cuentan para nada en este caso. El valor numérico de cada consonante está en una serie seguida empezando por las unidades y siguiendo por las decenas y centenas, hasta 900.

[25] Empezando por el *alif* va dando los nombres de cada letra.

[26] Original celeste de donde proceden todos los libros revelados.

[27] Es decir: como tú a mí, así yo a ti.

[28] «Sus libros». Según la tradición musulmana, en aquel día los pecadores tendrán en sus manos el libro escrito de todas sus malas acciones.

y es maestro y me ha enseñado y no necesita instrucción. Y se fue con él su madre queriendo que ʿIsà aprendiera un oficio, y se fue con él a los tintoreros y dijo a uno que era jefe de ellos y encargado de los demás: oh tintorero, quizás podrás enseñar a este hijo mío el arte de la tintorería y lo educaríamos entre ti y Alá, porque es huérfano, no tiene padre. Respondióle el tintorero: déjale conmigo y yo te daré por él lo que sea (justo).

Qāla: Y se quedó ʿIsà con el tintorero hasta que el tintorero tuvo necesidad de hacer algo en su casa y se entretuvo en ella y tardó en volver al obrador.

Qāla: Entonces ʿIsà se fue a todos los vestidos de la tienda y los echó todos en la tina azul celeste; luego hizo oración sobre ella y Alá escuchó su oración y la aceptó y la despachó como deseaba; y eran los vestidos de colores diversos. Y tomó ʿIsà todos los vestidos... [29].

.....

.....

... [30] la tumba con su pie y le llamó por su nombre y se partió el sepulcro en dos pedazos y salió el que estaba sepultado, gris la mitad de su cabeza y de su barba. Y le dijo ʿIsà: ¿cómo te llamas, oh sepultado? Y éste le respondió diciendo: Yo soy Sem, hijo de Noé, sobre él la paz. Díjole ʿIsà: ¿cómo es que te veo con la mitad de tu cabeza y de tu barba blancos y no está blanca la otra mitad? Respondióle: oh ʿIsà, oh espíritu de Alá, cuando diste el primer golpe al sepulcro creí que había llegado el día del Juicio y se puso blanca la mitad de mi cabeza y la mitad de mi barba, pero cuando diste el segundo golpe me di cuenta de que el golpe era en el mundo y me tranquilicé y la mitad de mi pelo quedó como estaba. ʿIsà le dijo: si es que tienes deseos de vivir ruega a Alá que te alargue la vida. Respondióle: oh ʿIsà, oh espíritu de Alá y su verbo, no deseo el mundo ni sus cosas; prefiero la otra vida, y aunque la angustia de la muerte no se aparte de mí, vuélveme como estaba en mi estado. Y le dijo (ʿIsà) vuélvete a tu lugar y tórnate como eras por virtud de Alá y su poder.

Qāla: Y los hijos de Israel se acercaron admirando el caso y lo que hacía y le dijeron: oh ʿIsà, oh espíritu de Alá, en verdad, que si nosotros obedecemos a uno de nuestras tribus y nos obligamos a servirle treinta días, ¿es que nuestra recompensa que él nos debería dar no ha de ser sobre nuestro salario? Ayúdanos, pues, para que nos aumente algo para nuestra satisfacción y contento; en tal caso nosotros ciertamente te seguiremos y te obedeceremos y lo mismo nuestros siervos en lo que nos digas, durante treinta días. ¿Es que estás conforme? Y les dijo que sí. Repusieron: En cambio, pedimos que descienda a nosotros desde el cielo una mesa con toda clase de manjares y frutas y todo lo que comen los siervos de Alá. Y les dijo ʿIsà:

---

[29] En este punto se interrumpe la narración. Hay un folio cortado en el códice. El episodio del tintorero se halla ya en el *Evangelio árabe de la infancia*, cap. XXXVII; y en el *Evangelio armenio de la infancia*, cap. XXI, 3-6, 9, 11-22. Jesús echa todos los trajes del taller en una tina de azul; al volver el tintorero y quejarse del estropicio, Jesús le promete sacar cada prenda con el color que el tintorero quiera y acto seguido se pone a sacarlas todas con el color deseado por los clientes del tintorero.

[30] Así prosigue el relato después de la laguna indicada en la nota anterior. Pero esta vez no he hallado en los apócrifos ninguna narración que pueda dar luz sobre el principio del relato que continúa en esta página.

concedido, si Alá quiere. Y un grupo de ellos creyó y le obedeció y sirvió a Alá en lo que les mandó.

Qāla: Luego ellos, cuando se les cumplieron los treinta días pidieron a ʿĪsà lo que les había prometido y le dijeron: *¿es que tu Señor es capaz de hacer descender del cielo para nosotros una mesa? Díjoles: temed a Alá si sois creyentes. Respondieron: queremos comer de ella para que aseguremos nuestros corazones y nos convenzamos de que nos has dicho la verdad y demos testimonio de ella. Dijo Isà hijo de Maryam: Dios y Señor nuestro, haz descender del cielo sobre nosotros una mesa para que sea fiesta entre nosotros, entre nuestros primeros y entre nuestros últimos y un signo de tu parte; provéenos, pues Tú eres el mejor de los proveedores. Dijo Alá: yo os la hago descender, y al que después de esto entre vosotros renuncie a la fe, yo le he de castigar con un castigo que no he infligido a nadie en el mundo* [31]. Díjoles ʿĪsà: oh discípulos, temed a Alá con temor sincero y sedle del todo y manifiestamente fieles, pues Alá os envía lo que deseáis y se cumple su orden; preparaos para ello.

Qāla: Y mientras así estaban oyeron un rumor en el aire que bajaba hacia ellos; ʿĪsà, sobre él la paz, exclamó: Señor hazla descender para que sea misericordia e intercesión, y no ira o castigo.

Qāla: Estando en esto, se puso ante ellos (la mesa) y sobre ella había un mantel, y bajo el mantel un pescado asado, sin espinas, y sobre su cabeza había verduras frescas y sobre su cola sal y tres panes y exhalaba un vapor y un olor que cautivaba las bocas con un olor que no habían conocido igual ni habían oído su descripción. Y les exhortó ʿĪsā a que invocaran el nombre de Alá y pidieran el auxilio de Alá para comer de ella. Y dijo ʿĪsà: en nombre de Alá, clemente, misericordioso, y levantó de ella el mantel y se hallaron con una mesa en que había toda suerte de manjares y de todas las cosas que comen los hijos de Adán. Y la llenaba un pescado asado que despedía un olor apetitoso al paladar. Y comió ʿĪsà antes que los demás compañeros. Luego comieron los compañeros, cada uno de ellos lo que quiso. Y aquellos de los discípulos de quienes estaba escrito en la «madre del Libro» [32] que habían de comer, comieron; y aquellos a quienes Alá había impedido tener la fe y la guía recta no pudieron comer de ella. Y quien comió de ella se vio libre de calamidades y de enfermedad y de todo achaque por virtud y poder de Alá. Luego los hijos de Israel dijeron: oh ʿĪsà, ruega a Alá, excelso, poderoso, que haga al pez viviente como era, por virtud de Alá, excelso, poderoso. Y así lo hizo. Luego hizo oración sobre ella y ella se elevó como había descendido, por virtud de Alá. Y quedó la gente pasmada, con grande admiración.

Qāla: Y mientras en esto estaban, se les llegó Iblīs, el gran trapacero, maldígale Alá, en figura de un jeque adivino, sabio, y con él dos hijos. Y se metieron entre los hijos de Israel hablando de cosas de sabiduría y de adivinación. Y se agolparon los hijos de Israel en torno suyo y dijeron a Iblīs y a sus hijos: si sois sabios y adivinos, declaradnos quién es ese joven huérfano que se ha establecido entre nosotros y hace obras que nadie vio ni se

---

[31] *Cor.* 5/112-115 (112-115).

[32] «madre del Libro» es el ejemplar celeste custodiado en el cielo, de donde proviene toda revelación y en donde está escrito cuanto ha de suceder en el mundo.

oyó semejantes. Iblīs, el gran trapacero, les respondió: dadme noticia de su aspecto y de lo que hace, y yo os diré quién es. Y le dijeron: se ha establecido entre nosotros un joven dotado de hermosura y esplendor y belleza y perfección y elocuencia y poder de argumentación, con una sabiduría como no hemos visto igual. Y le dijeron que él *había curado al ciego de nacimiento y al leproso* y al ciego, *y que fabricaba de barro una forma de pájaro* y por modo maravilloso *soplaba sobre ella y se convertía en pájaro, por permiso de Alá,* y *daba noticia a la gente de lo que comían y de lo que guardaban en sus casas* [33], y que hablaba a los infantes en la cuna y le respondían y le hablaban, y más que esto, que iba a una tumba cuyo ocupante había pasado allí largo tiempo y golpeaba el sepulcro con su bastón y le obligaba y le hacía salir de su sepulcro. ¿Y es que hay alguien capaz de hacer obras parecidas a éstas? Díjoles Iblīs: esto son obras grandes, no las hay mayores. No es posible que uno haga cosa semejante sino Alá, el único, que no tiene socio. Este es vuestro Señor que ha descendido a vosotros para mostraros sus signos. Pero los hijos de Iblīs le dijeron: nosotros estábamos pensando algo muy diverso de esto, y ahora vemos, jeque, que te has equivocado y que ha venido a menos tu inteligencia. No digas cosas como las que has dicho. Luego dijeron a los hijos de Israel: ni escuchéis lo que dice ni lo aceptéis en nada. En verdad, Alá, bendito y excelso, ha creado toda cosa y ha determinado toda cosa, y El está asentado sobre su escabel y sobre su trono, y desde allí donde está no desciende a la tierra ni le ve ninguna de sus criaturas. No creáis pues palabras como estas y no le atendáis. En verdad Alá es demasiado glorioso y excelso para que descienda a vosotros. Díjoles (el jeque): puede ser, hijos míos, que haya cometido un error de juicio; quizás me aparte de la sabiduría y vosotros estéis en lo justo. Dirigíos, pues, en seguida a esta gente e informadles de quién es él. Y uno de sus hijos, que era el mayor, y se llamaba Wāmis, dijo: Yo os voy a informar de quién es, y no es sino lo que yo os describo. Puesto que hace lo que habéis dicho, es hijo de Alá. Alá lo ha hecho descender a vosotros para mostraros sus mayores prodigios y se ha reservado para sí el cielo y ha entregado a su hijo la tierra. El es pues su hijo, y el que le adora, adora a Alá, y el que le desobedece, desobedece a Alá. Y por estas palabras se separó un grupo de ellos que decían: hijo de Alá. Pero dijo su hermano menor: yo tenía de ti una opinión diferente, y con esto dijo: ¡oh gentes de los hijos de Israel!, no aceptéis nada de lo que dice, porque miente, pues el Señor está en una gloria y un poder y una majestad demasiado excelsas para que pueda tener un hijo o para que pueda tomar una compañera o un hijo. No admitáis pues nada de lo que dice. Y díjole su hermano: me equivoqué por ignorancia en lo que dije. La sabiduría y toda la ciencia está en el (hermano) menor. Infórmales tú de quién es él. Y él les dijo: yo os daré noticia de quién es él y de toda su obra. No es él su hijo, ni tampoco es el Señor, ensalzado y glorificado sea, pero él es su socio, que lo ha tomado en la tierra y lo ha elegido, y así él es su asociado en lugar suyo en la tierra, y le ha enseñado y le ha inspirado todas esas artes y esas obras y esa sabiduría, y él es su socio, y el que le obedece y adora, obedece a Alá, y el que le desobedece, desobedece a Alá. Y los hijos de Israel se dividieron en tres grupos, uno que decía: él es Alá,

---

[33] Esas frases, aunque en diverso orden, se hallan en dos pasajes paralelos: *Cor.* 3/43 (49) y *Cor.* 5/110 (110).

y otro que decía; él es hijo de Alá, y otro que decía: es compañero de Alá. Más alto está Alá de lo que digan los que yerran. En verdad, Alá, alabado sea, *es dios único*, no hay dios sino El, *el Solo, el Eterno, que no engendra ni es engendrado ni tiene igual alguno* [34].

Qāla: Y mientras ʿĪsà, sobre él la paz, estaba exhortándoles y arguyéndoles e invitándoles al servicio de Alá y a su obediencia, la noticia de él se propagó por todos los ámbitos de la tierra y cuantos lo oyeron y se enteraron de sus obras se alegraron de lo que se les contaba, de modo que su obra y su doctrina se propagaron, y él les mostraba el poder y los milagros de Alá, cuando los hijos de Israel dijeron: el que nos traiga su cabeza tendrá cuanto quiera y premio y recompensa y preeminencia entre nosotros. Y se alzó ʿĪsà, la bendición de Alá sobre él, y fue lo que Alá quiso.

Y cuando se hallaba al fin de su vida fue un día a una casa en que estaba una vieja que se caía de puro vieja y que tenía dos hijos, uno de ellos sano, comerciante, que iba de lugar en lugar, y el segundo inválido, que no había en él cosa sana excepto la respiración que continuaba en él y comía cuando le daban de comer. ʿĪsà, sobre él la paz, llegó a la puerta de la casa, y llamó a la puerta. Dijo la vieja: ¿quién está a la puerta? Respondió: yo, oh vieja. Abreme la puerta y en esto tendrás salud y mejoría. Dijo ella: ¿qué? Respondióle: alegra tu corazón y destierra tu pena y libra de sus dolencias al hijo menor lisiado que tienes en tu casa. Ella le dijo: y ¿quién te ha hecho saber que yo tengo un hijo en tal estado?, pues no le ha visto nadie sino es el que le ha creado y ha creado todas las cosas y extiende su poder sobre todas ellas. Y le dijo ʿĪsà: oh vieja, dame asilo esta noche porque quiero pasarla en tu casa. Díjole ella: además de éste tengo un hijo mayor que está de largo viaje y le estoy esperando esta noche y es hombre de genio violento y duro de natural y temo por ti que se irrite y te maltrate y suframos a sus manos tú y yo. Díjole ʿĪsà: no te preocupes por esto. Déjame pasar la noche: Y ella le hizo entrar, y entró y se sentó. Luego llamó diciendo: oh vieja, tráeme a tu hijo lisiado para que lo vea y lo cure con permiso de Alá y su poder y majestad, porque El es poderoso para todo lo que quiere y hacedor de lo que se propone y poderoso sobre toda cosa. Y se alzó la vieja con prisa y trajo a su hijo en una silla que tenía y él estaba sobre ella sin temer ni esperar, y lo puso frente a ʿĪsà. Y se levantó ʿĪsà, la bendición de Alá sobre él, y tendió sobre él sus manos, y rogó por él y le lavó.

Qāla: y mientras estaban en esto, él les dijo: álzate oh joven, por permiso de Alá el poderoso, el vencedor.

Qāla: y el joven se puso en pie por sí solo y estaba sano y se mantenía sobre sus pies. Y le dijo: oh joven, di: no hay dios sino Alá, único, que no tiene compañero, y ʿĪsà es el espíritu de Alá y su verbo. Y el joven lo dijo así. En esto llegó su hermano, el que estaba de viaje y llamó a la puerta y oyó las palabras de ʿĪsà, hijo de Maryam, en la casa y se disgustó y dijo a su madre: abre la puerta, y ¿quién es ese a quien he oído hablar contigo? Dijo la vieja: hijo mío, es hombre de bien, que fue creado con grandes cualidades, y es médico y ha curado a tu hermano de lo que tenía. Y entró en la casa y dijo a ʿĪsà: ¿quién te ha introducido en casa sin mi permiso?

---

[34] *Cor.* 112/1-4 (1-4).

Respondióle: me ha introducido el Señor de la casa y El es el Unico, el Poderoso.

Qāla: Y se creó un obstáculo entre él y entre ʿĪsà, pero cuando vio a su hermano curado y hablando, Alá trocó su enemistad en cariño, y le trató con honor y se esmeró en agasajarle. Y cuando llegó la mañana dijo ʿĪsà al que había curado de su enfermedad: quisiera darte a conocer a uno de los reyes de los hijos de Israel. Dijo el joven: estoy al servicio de Alá y al tuyo, oh espíritu de Alá. Díjole él: vete al rey, que es el rey de los hijos de Israel...

Y prosigue la narración hasta el fin tal como la encontré en este libro en el último cuaderno en que se trata de la historia de ʿĪsà hijo de Maryam.

Qāla: y se le llama al-Masīḥ (Mesías), porque solía pasar su mano por los que sufrían de cualquier enfermedad y los curaba por virtud de Alá.

Qāla: Y si alguien pregunta por qué se llama ʿĪsà, se responde que en lengua árabe ʿĪsà significa *blanco*. Y dicen que se le llama *su verbo* porque con la palabra fue hecho criatura por la palabra de Alá: ¡sé! y es. Y dice[35]: *cierto que ante Alá ʿĪsà es como Adán a quien plasmó de arcilla y luego le dijo: ¡sé! y existió*. Y se le llama *espíritu* porque él era del espíritu de Gabriel, y se le llama *Mesías* porque solía en la tierra poner su mano sobre un niño ungido con óleo. Y otros dicen también que porque él solía pasar su mano sobre los ciegos y los leprosos y se curaban por virtud de Alá. Y se dice también que se le llama Masīḥ (Mesías) porque él será el que mate al (falso) Mesías al-Daǧǧāl[36].

Y si dice alguno: ¿qué significa la palabra del Excelso: *para Alá ʿĪsà es como Adán a quien creó de arcilla*, y a ʿĪsà del espíritu?, se responde que la sustancia del universo es tierra y la sustancia del espíritu...

Y esto es lo que nos hace saber la tradición, y loor a Alá el Señor del universo.

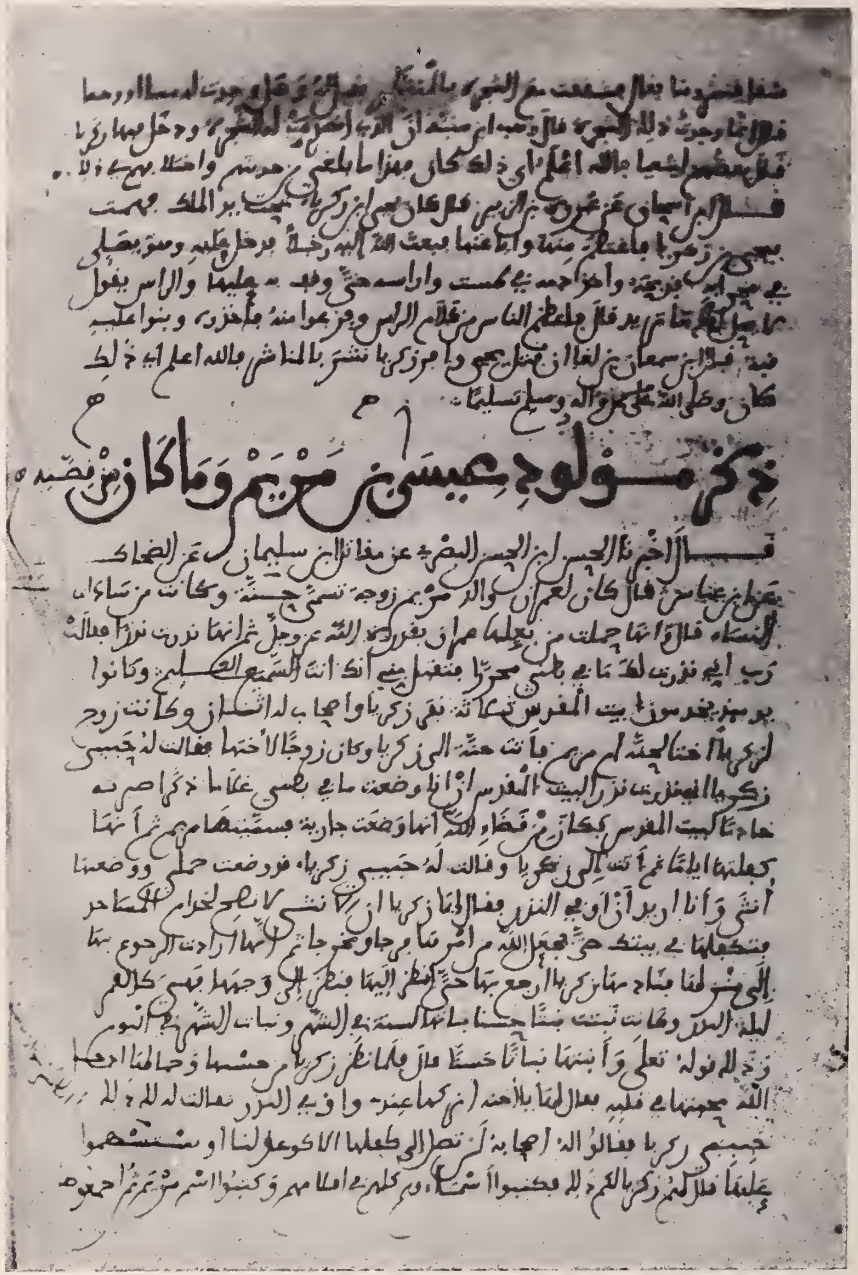
FÉLIX M. PAREJA, S. I.

---

[35] *Cor.* 3/52 (59).

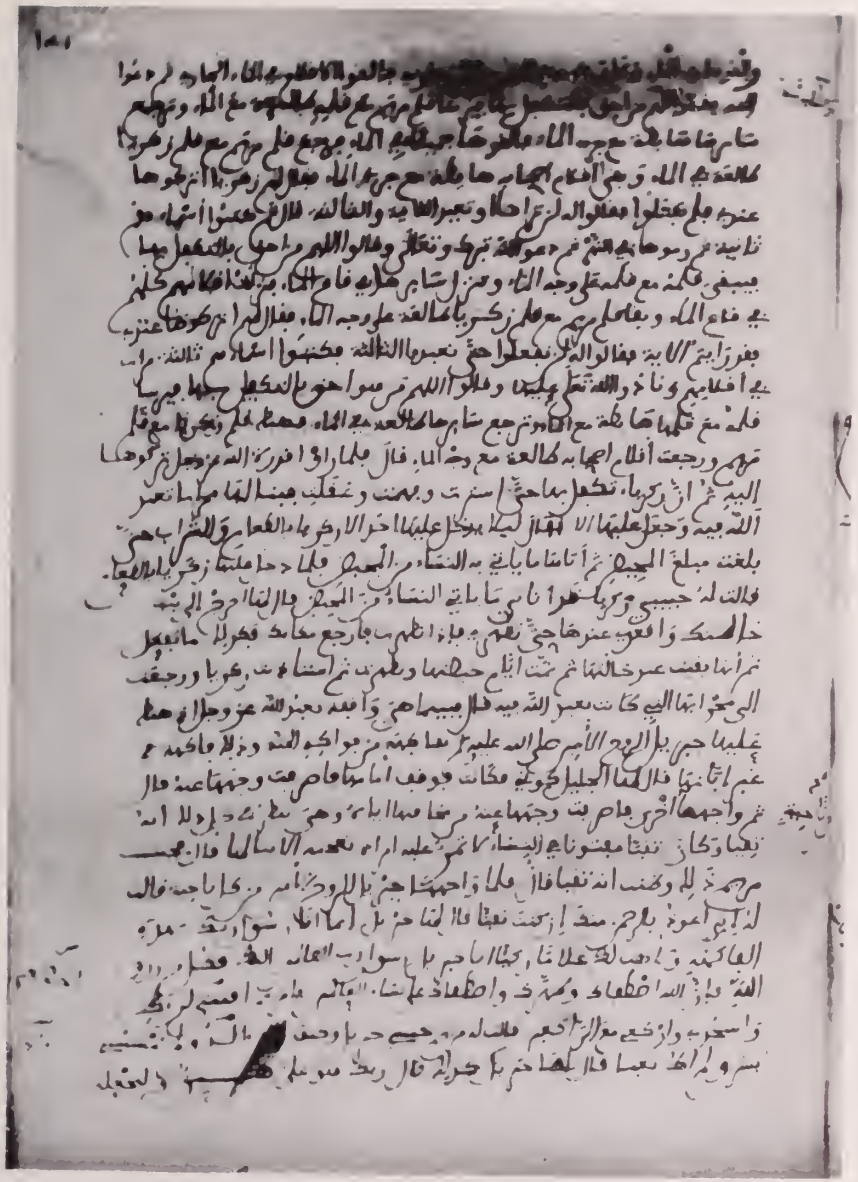
[36] *al-Daǧǧāl*. Este nombre no se halla en el Corán. Se le atribuye origen arameo. Se representa a al-Daǧǧāl por modo semejante al Anticristo, enemigo de Dios, que al fin de los tiempos será el gran pervertidor de los hombres, pero que al fin ha de ser vencido por Jesús. Son innumerables las referencias a al-Daǧǧāl en la literatura musulmana.

Manuscrito M. 1668 de la
Biblioteca de El Escorial
folios 140 v. a 144 v.

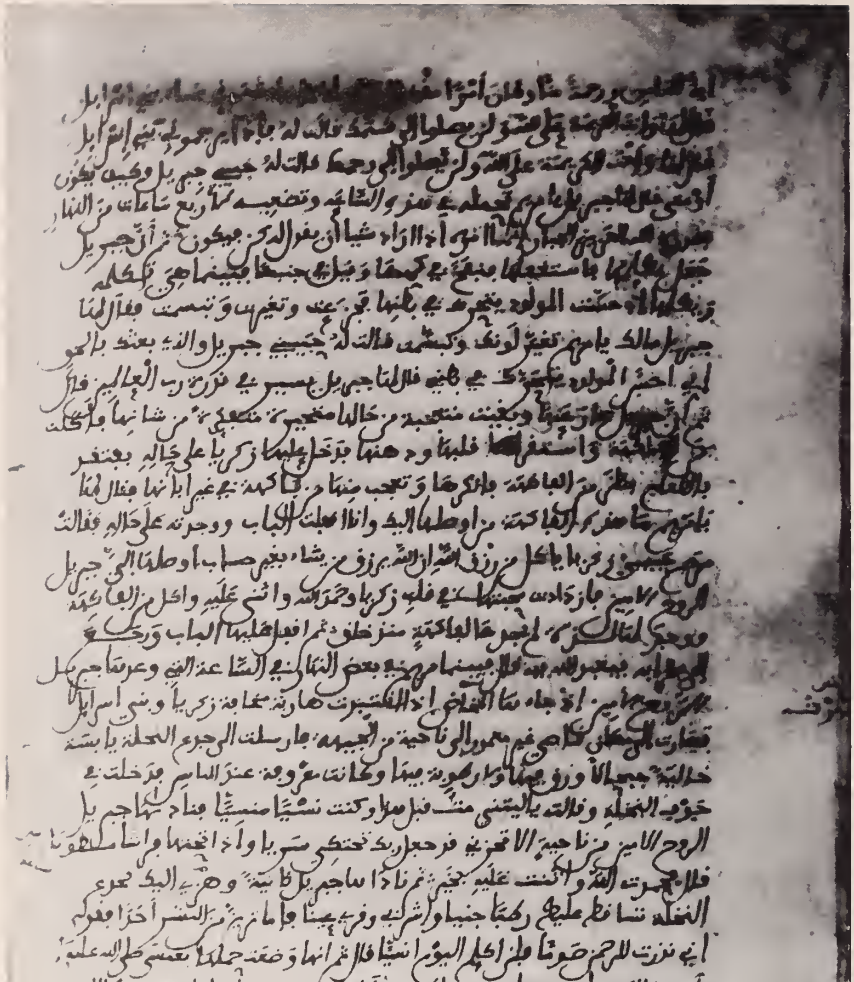


Folio 140 v. del Manuscrito M. 1668 de la Biblioteca de El Escorial en que empieza el relato sobre la vida de Jesús.

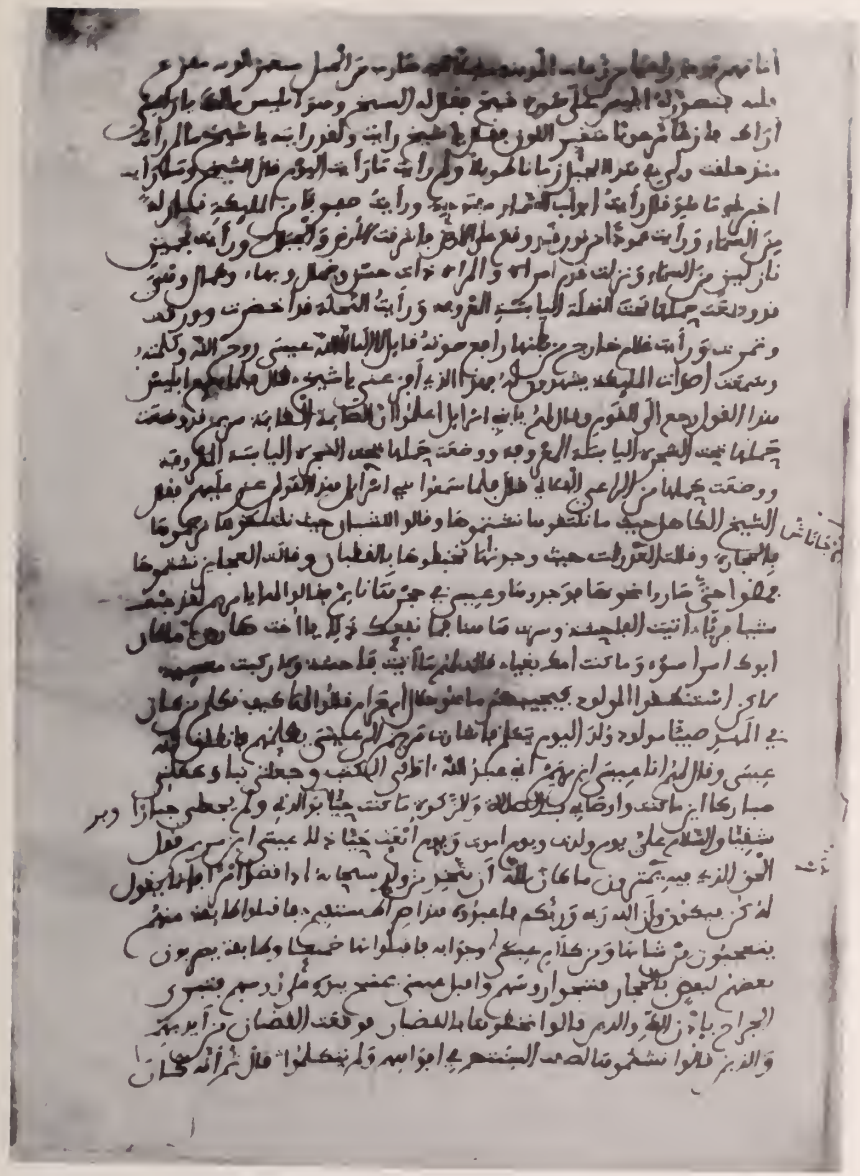
LÁMINA XXXV



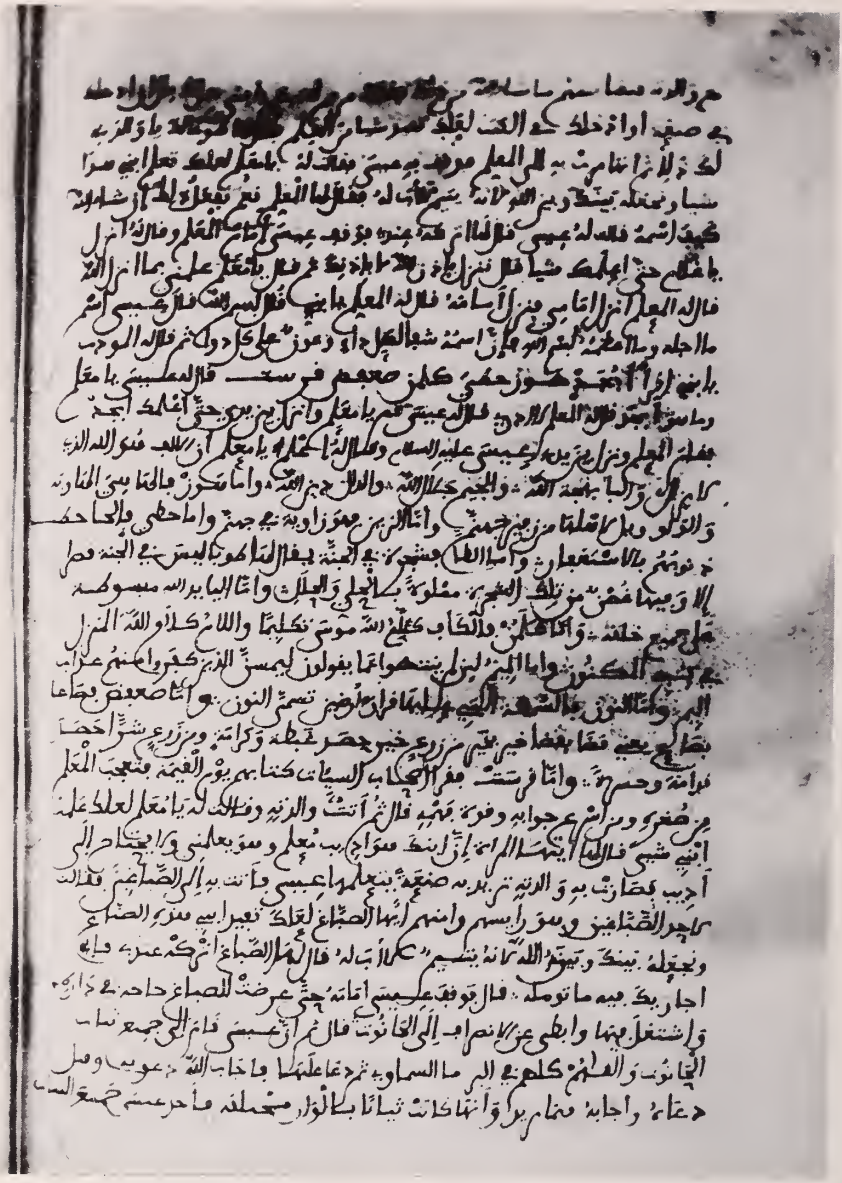
Folio 141 r.



Folio 141 v.

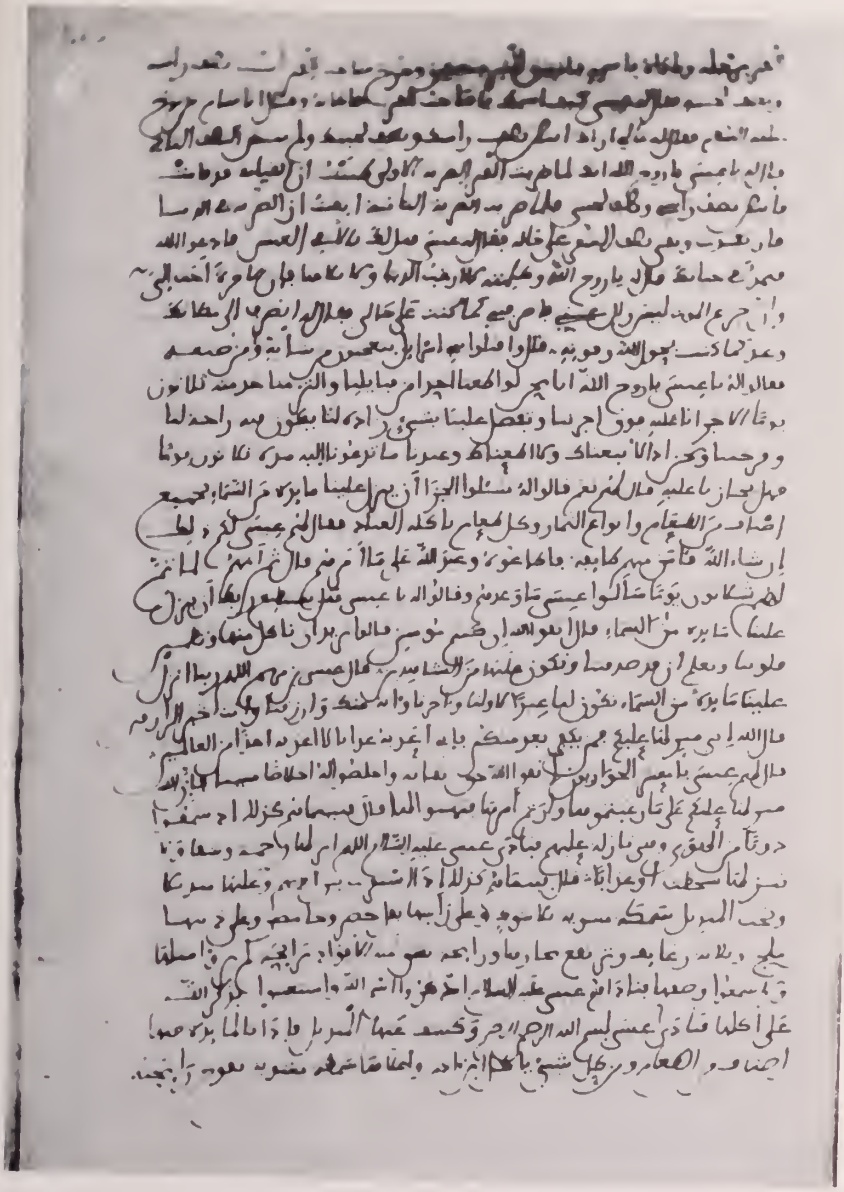


Folio 142 r.

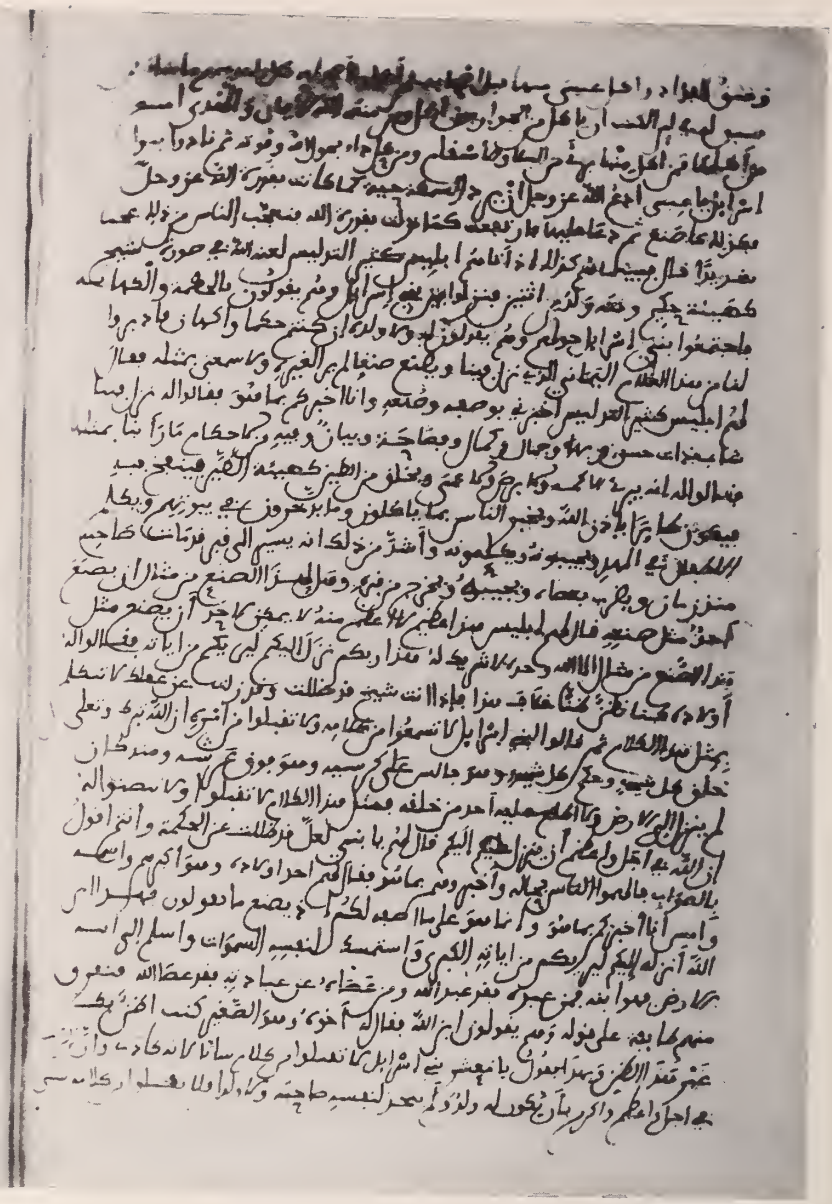


Folio 142 v.

LÁMINA XXXIX

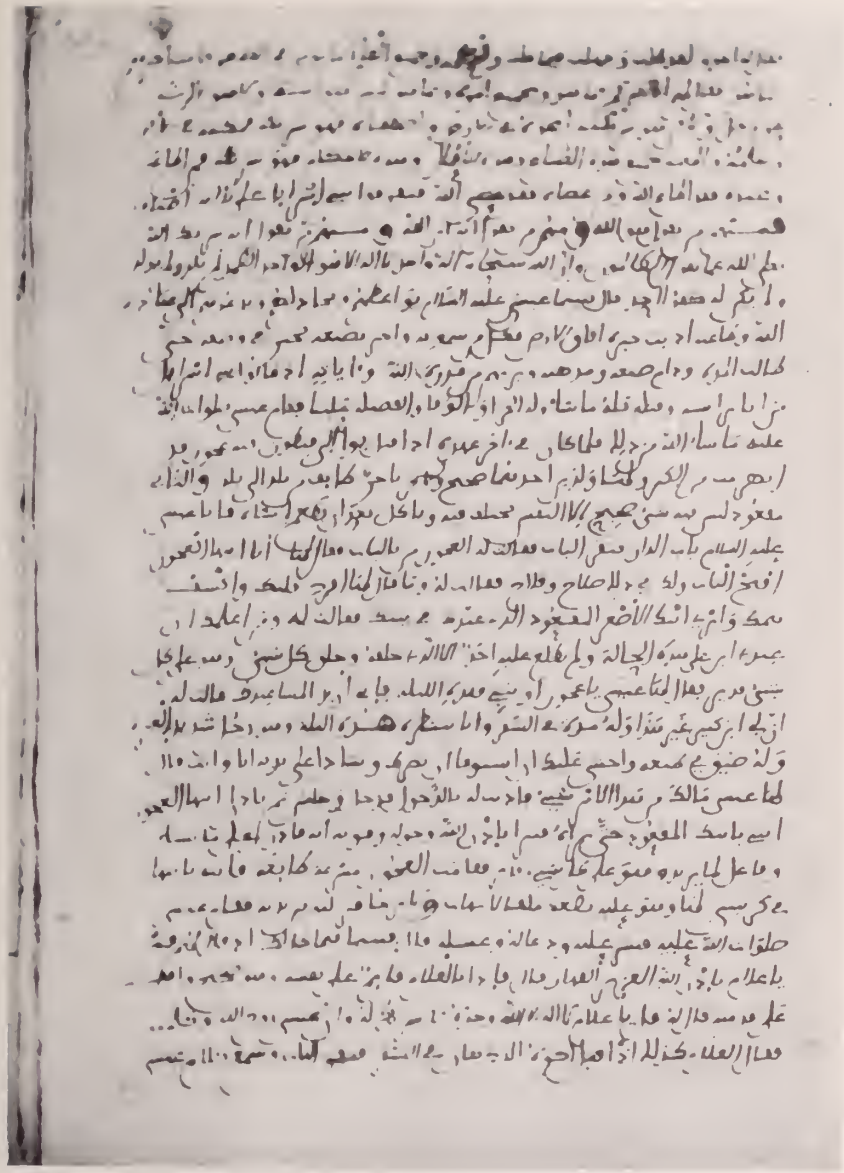


Folio 143 r.

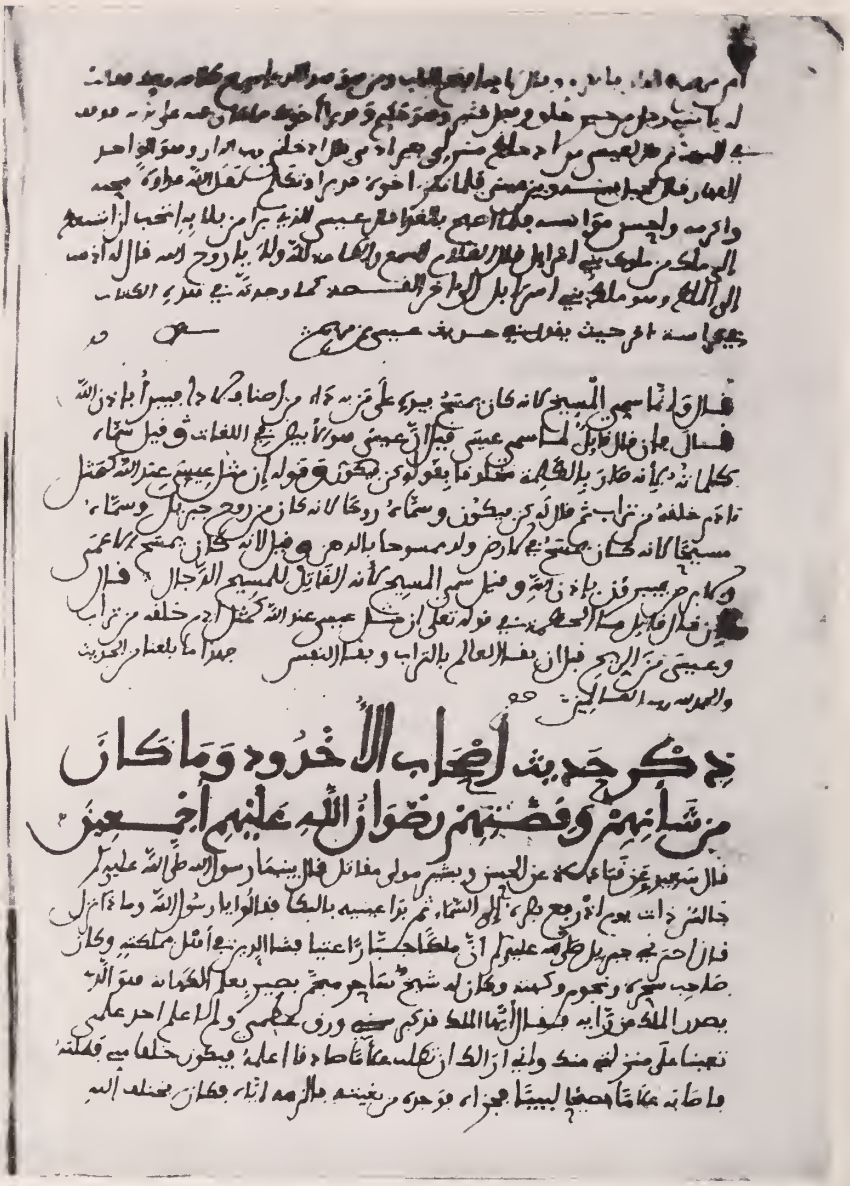


Folio 143 v.

LÁMINA XLI



Folio 144 r.



Folio 144 v.

LÁMINA XLIII

Heptapegon - Tabula - Tabgha

La région de l'Heptapegon comprend, au voisinage de sept sources, trois églises anciennes dont les restes furent mis au jour à des dates différentes de notre siècle, par des fouilleurs qui en ont fait des publications séparées.

En me servant de ces publications, de D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum* (Jérusalem 1935 & 1955), et de mes observations personnelles, je vous présente cette étude historique que l'espace qui m'est offert ici m'oblige de résumer. Elle est accompagnée d'un plan d'ensemble d'après un relevé topographique que j'ai effectué méthodiquement par des visées sur des repères exactement mesurés et reportés sur mon plan original. Je me suis attaché à préciser les positions des églises anciennes par rapport à la construction sur la source principale S_2 et à la route moderne dont j'ai tracé exactement les limites. Les orientations des églises E_1 et E_3 sont celles de mon relevé. J'ai aussi précisé l'emplacement des sources S_1 et S_4 par rapport à S_2; les autres sources, secondaires pour cette étude, sont approximativement indiquées. Il y en a en tout sept dont le débit est, d'après mes estimations personnelles, pour S_1, 10 litres par minute; pour S_2, au moins 1.000 litres; pour S_3, 6 litres; pour S_4, 50; pour S_5, 1/2 litre; pour S_6, 10 à 20, et pour S_7, 30 litres [1].

La grande source S_2 est enfermée dans un bassin octogonal irrégulier d'environ 18 m. de largeur intérieure, dont 5 côtés seulement

---

[1] Je viens de constater sur place que la source S_1 ne paraît plus. Elle a été captée, en juillet 1960, par le service des eaux d'Israël.

Par un important creusement dans les terres et décombres accumulés entre cette source et la base du réservoir S_2 où aboutissent une ou plusieurs sources importantes, on a constaté que S_1 n'était qu'une fuite souterraine de ce réservoir. La captation a eu lieu à la place de la fuite du réservoir.

Cette fuite peut bien remonter à l'époque romaine où fut construit ce réservoir octogonal. Les décombres sous lesquels cette eau passait étaient déjà en place au temps d'Arculfe. Cette découverte ne change donc rien à mon argumentation.

son visibles de l'extérieur. Ce bassin est recouvert d'une terrasse moderne. Avant l'an 615, l'eau y remontait de plusieurs mètres pour se déverser dans un canal qui l'amenait au loin vers le sud-ouest. Des réfections partielles de cette construction ont fait disparaître l'orifice de ce canal. Les sources S_4, S_6, et S_7 (celle-ci d'environ 40 degrès) sont entourées d'un bassin circulaire dans lequel les eaux montaient pour se déverser dans d'autres canaux disparus.

1.° La description la plus ancienne qui s'adapte en tous points à ces lieux est celle d'*Éthérie* qui y vint en 393. En voici la traduction [2]:

> «Là, au-dessus du lac, se trouve un champ ayant beaucoup d'herbe et de nombreux palmiers. A côté jaillissent sept sources qui donnent chacune une eau très abondante. C'est dans ce champ que le Seigneur rassasia la foule avec cinq pains et deux poissons. La pierre sur laquelle le Seigneur déposa les pains est devenue un autel. De cette pierre, les visiteurs emportent des fragments pour leur guérison et tous sont soulagés. Près des murs de cette église est la voie publique où l'Apôtre Mathieu percevait les taxes. Dans la montagne toute proche est une plateforme (speculum) où le Seigneur monta pour proclamer les Béatitudes».

L'eau abondante que des canaux actuellement disparus distribuaient et le climat tropical de cette région, expliquent bien la présence d'une herbe abondante et de palmiers.

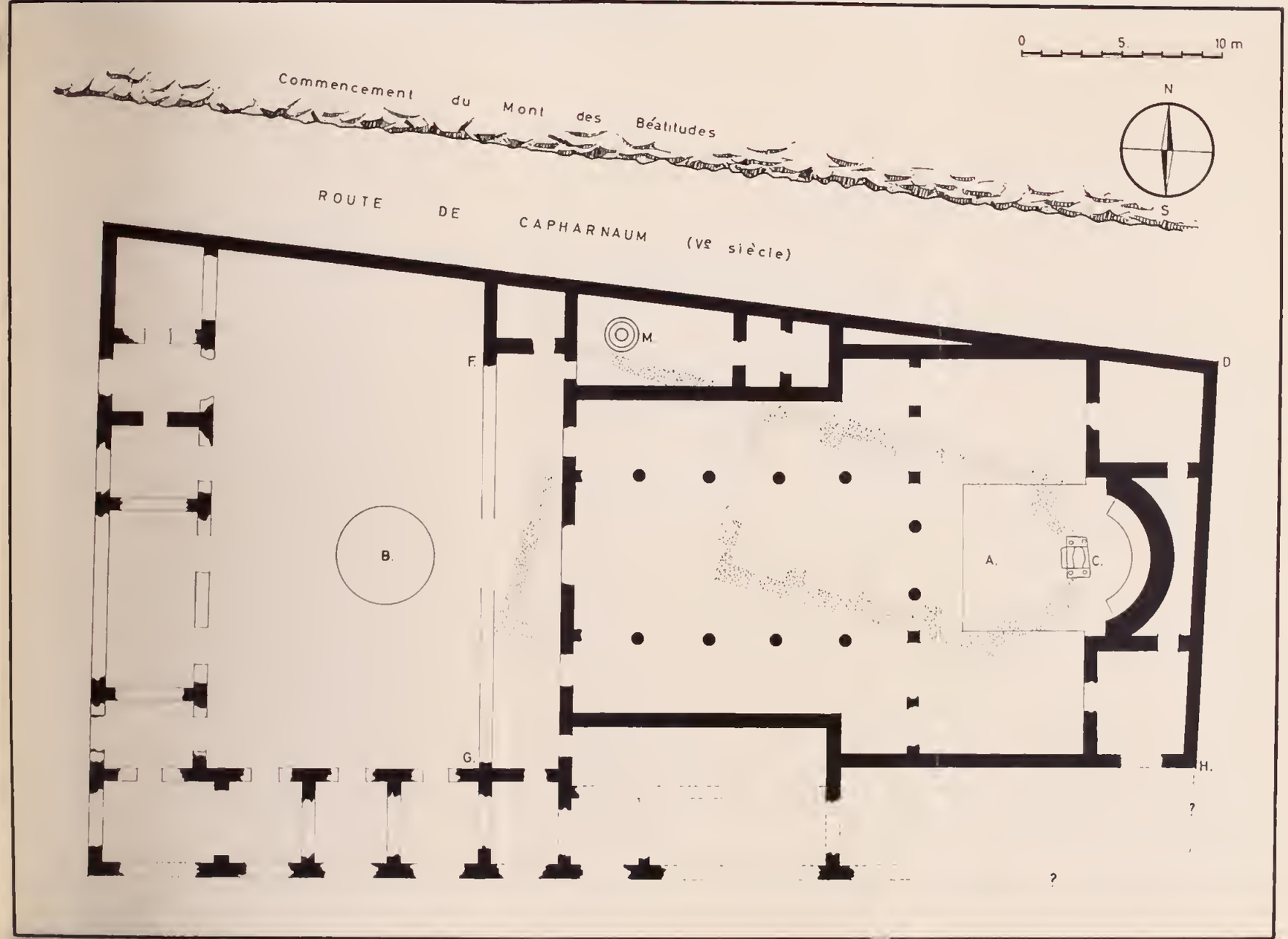
Dans cette plaine, juste au pied d'une montagne, se trouve la basilique byzantine de la Multiplication des pains (E_1 du plan), renommée pour ses mosaïques. Au dessous des mosaïques, au cours des travaux de leur consolidation, on a découvert, en 1936, les bases des murs d'une chapelle petite et très simple, possédant au milieu du choeur un bloc de pierre calcaire tout tailladé au point d'être devenu informe: ce qui indique qu'on y a fait de nombreux petits prélèvements. La pierre paraît avoir fait saillie sur le sol. La grande et belle basilique a été implantée de façon que cette pierre, bien que devenue cachée, se trouvât sous le choeur; cependant une autre pierre calcaire, peut-être un morceau de la précédente, a été placée en saillie juste sous l'autel à colonnes; elle y est encore. Sa forme irrégulière et des traces de prélèvements prouvent qu'elle était à cette place comme relique plutôt que dans un but décoratif [3].

Le terrain entièrement occupé par l'ensemble de la basilique et de ses dépendances a la forme d'un quadrilatère irrégulier dont j'ai me-

---

[2] Pour le texte latin original, cf. PAUL GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, Saec. III-VIII, p. 113.

[3] Pour une étude détaillée de ces découvertes, voir SCHNEIDER, *Die Brotvermehrungskirche von et-Tabgha am Genesarethsee* (Paderborn 1934), ou la traduction anglaise de cet ouvrage: A. A. GORDON (éditeur), *The Church of the Multiplying of the Loaves and Fishes* (Londres 1937).



BASILIQUE DE LA MULTIPLICATION DES PAINS

Reconstitution certaines (V^{e} et VIe s.).

Reconstitutions probables, sur fondations anciennes effectivement découvertes.

Fondations anciennes, sans essai de reconstitution de murs et portes.

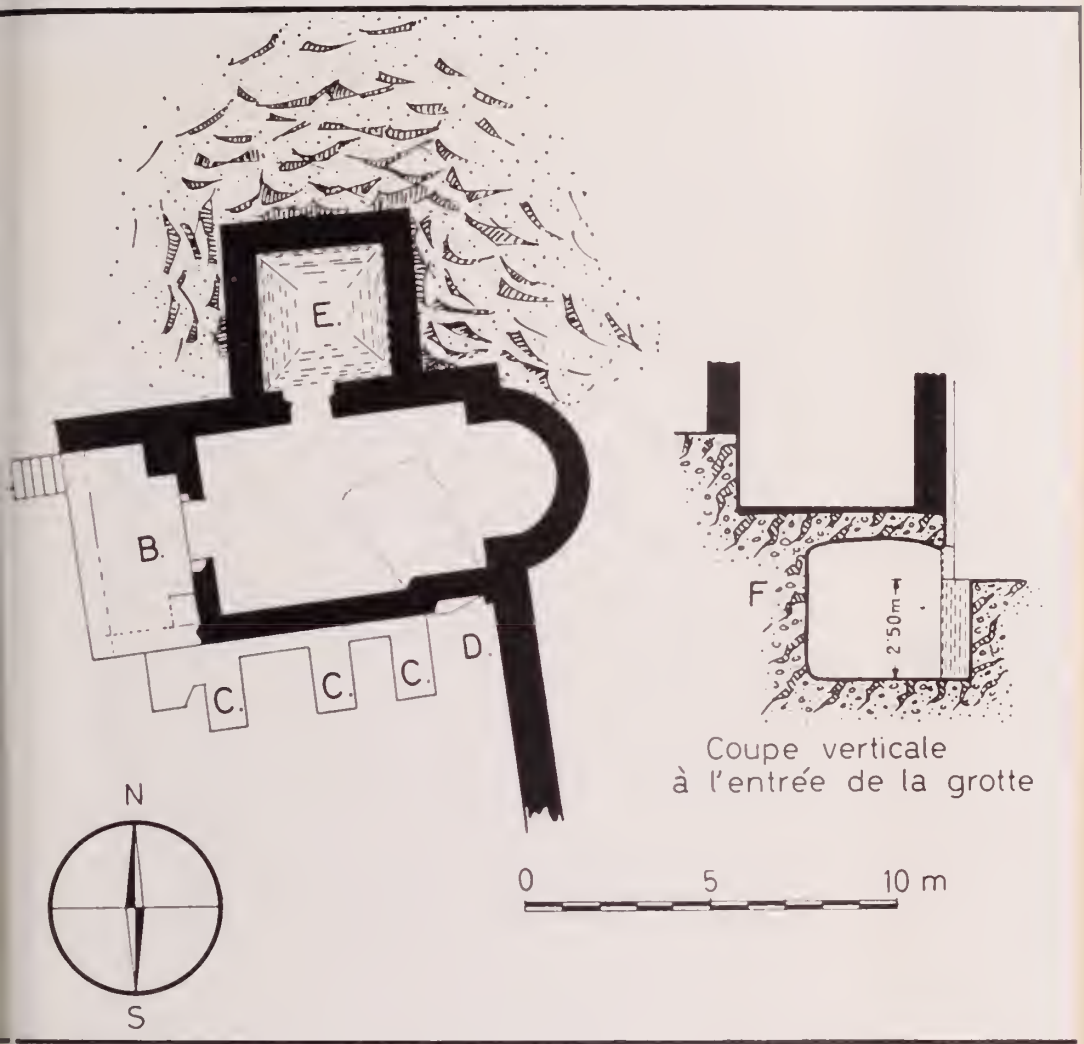
L'église primitive avec sa pierre vénérée (A) taillade pour de nombreux petits prélèvements.

B Fondation d'un bassin dans l'axe de la basilique et dans l'axe N. S. de l'atrium avant son retrécissement par le mur F G d'un vestibule, ou par un portique destiné à protéger les entrées de la basilique de la pluie généralement poussée par un fort vent d'ouest.

C Mosaïque du panier de pains et de deux poissons, près d'une autre pierre vénérée.

D Les orientations des murs formant l'angle D, ainsi que la longueur D H ont été mesurées sur place par le dessinateur de ce plan; mais toutes les autres mesures sont tirées de l'ouvrage de Schneider.

M Moulin à grain.



A. Départ probable d'escaliers qui descendaient en zig-zag jusqu'au pied du monastère.

B. Surface couverte par un toit.

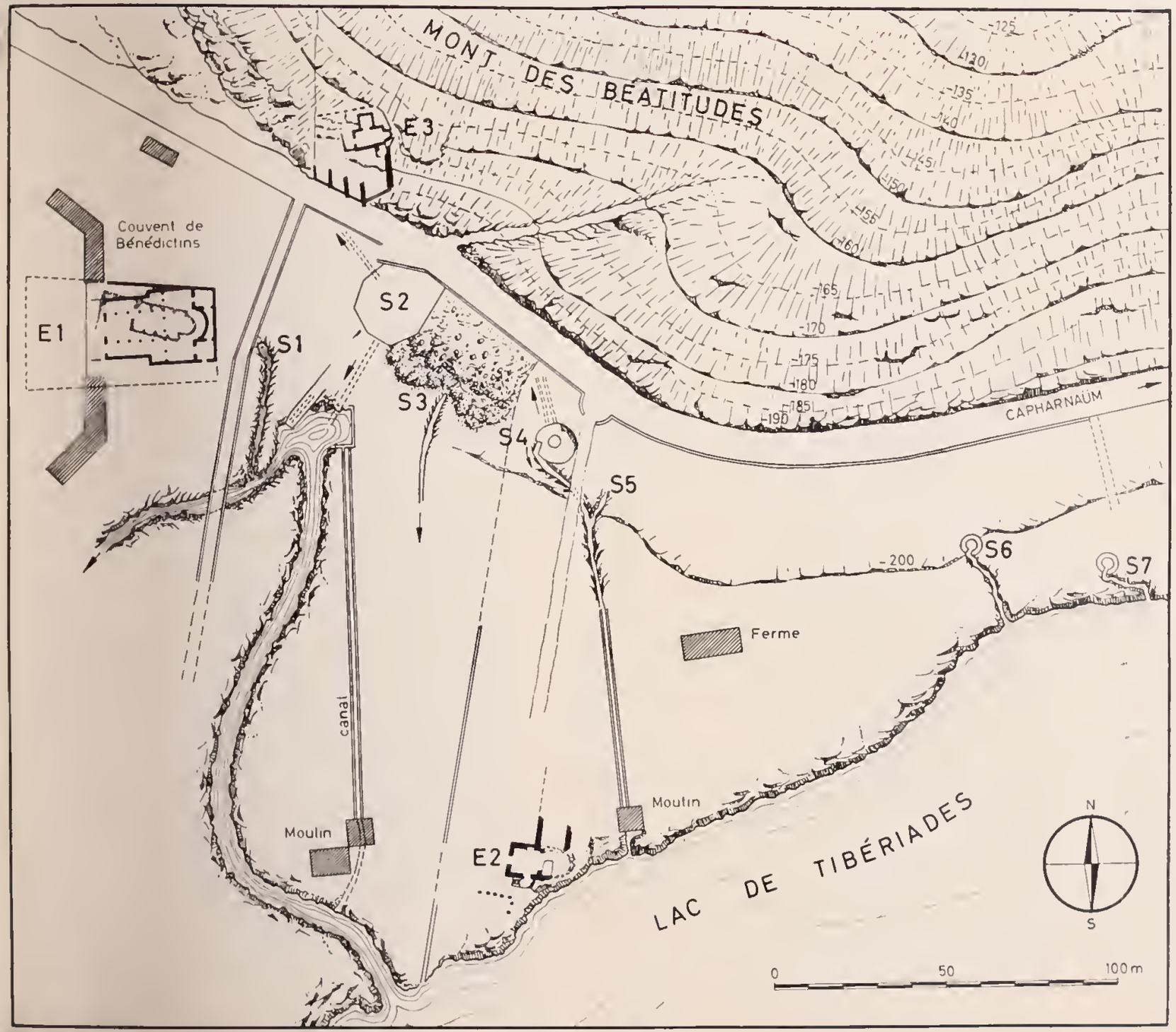
C. Contreforts.

D. Entrée de la grotte.

E. Sacristie voûtée.

CHAPELLE DU MONASTÈRE D'HEPTAPEGON

«à l'endroit où le Seigneur rassasia 5000 hommes avec 5 pains et 2 poissons».—Il s'y trouvait 10 moines en l'année 808.



HEPTAPEGON TABULA TABGHA

LÉGENDE

E1, E2, E3. Eglises par ordre d'ancienneté.

E1. 1re de la Multiplication des pains.
2e de la Multiplication des pains.

E2. 1re des Bénis Apôtres.
2e des 12 Trônes.
3e de la Table.
4e du Primat de S. Pierre.

E3. 3e de la Multiplication des pains, Couvent de l'Heptapegon.

S1. Source 25 à 28°, un peu sulfureuse.

S2. Source 25 à 28°, un peu sulfureuse.

S3. Source 25 à 28°.

S4. Source 25 à 28°, un peu sulfureuse.

S5. Source.

S6. Source.

S7. Source environ 40°. Hamam Ayoub

suré et situé exactement l'angle nord-est; les autres mesures sur mon plan sont tirées de la publication de Schneider.

Le mur de biais du nord qui nuit à la bonne ordonnance du plan d'ensemble a été imposé par la limite de la propriété que l'on ne pouvait pas dépasser; de même le mur de l'est. Pour des raisons de localisation précise d'un souvenir historique, on ne pouvait pas construire la basilique plus au sud. Etant donné que, pour cette riche construction, on dépensait largement, on n'aurait pas manqué, si celà avait été possible, d'acheter au delà de ces limites de propriété la parcelle de terrain nécessaire pour une meilleure ordonnance. La solution adoptée confirme l'observation des ruines que ce mur nord a été construit juste en bordure de la voie publique; elle continuait alors au sud de la grande source S_2.

A l'époque des fouilles (1932), la mauvaise route de Capharnaüm ne passait qu'à 5 ou 6 mètres de ce mur, mais elle montait ensuite au nord de la source S_2. Notons que dans cette région où la terre devient très molle par temps de pluies, les véhicules quittent fréquemment les chemins où ils s'embourbent pour rouler en bordure dans les champs voisins où c'est plus dur. Ainsi, les routes se déplacent. C'était, je l'ai vu, le cas de la route de Capharnaüm avant qu'elle fût asphaltée. Cette route instable devait, plus anciennement, passer contre le mur nord de l'église primitive plus au sud.

2.° *La vie de Sainte Hélène et de Constantin,* trouvée dans un manuscrit de Paris du XIe siècle, est la copie de textes plus anciens. Il y est dit que «Sainte Hélène arriva dans une villa où il y a une source très abondante appelée Heptapegon (S_2); c'est l'endroit où le Christ, notre Dieu, a fait le miracle des cinq pains et des deux poissons. Elle y a construit un magnifique sanctuaire. De là, elle s'est dirigée vers le lac, elle y a trouvé l'endroit où Notre Seigneur Jésus Christ, après sa résurrection, se montra aux Saints Apôtres qui pêchaient. Là étaient des charbons allumés et il mangea avec aux. Elle y édifia une église au nom des Bénis Apôtres» [4].

Les restes de cette chapelle du bord du lac enchâssent une surface de rocher formant plateau en creux qui pouvait servir aux pêcheurs pour y déposer leurs poissons, comme ce dut être le cas pour les acteurs de la pêche miraculeuse. Cette place fut fouillée en 1933 [5].

3.° Adamnanus a noté la description des Lieux Saints que lui fit *Arculfe* après les avoir visités en l'an 670. Voici ce qu'il signale pour cette région:

---

[4] Baldi, *Enchiridion,* n. 407.

[5] Pour des détails, lire Teófilo Antolín, O. F. M., *El Santuario de la Aparición del Señor y del Primado de S. Pedro en el Lago de Tiberiades,* dans Antonianum 13 (1938) 101-134; 252-292.

Ch. XXIV.—«Arculfe a visité le lieu souvent rappelé à notre mémoire où le Sauveur a rassasié 5.000 personnes avec cinq pains et deux poissons. C'est une plaine couverte d'herbe qui n'a jamais été cultivée. On n'y voit aucune construction, mais seulement quelques colonnes de pierre couchées au bord d'une petite source où la foule alla se désaltérer après qu'elle eut été nourrie. Cet endroit se trouve en deçà de la mer de Galilée, faisant face, du côté du midi, à la ville de Tibériade».

Ch. XXV.—«Arculfe dit que ceux qui, descendant de Jérusalem, veulent se rendre à Capharnaüm, y vont par Tibériade; ensuite ils longent le lac de Tibériade ou de Galilée et ils atteignent le lieu de la bénédiction des pains que nous venons de mentionner. Peu après, en longeant le lac, ils, atteignent Capharnaüm, (cité) maritime, à la frontière de Zabulon et de Nephtali» [6].

Donc, en 670, la basilique de la Multiplication des pains et la chapelle des «Bénis Apôtres» au bord du lac avaient disparu. Leur destruction paraissait remonter à une époque déjà bien éloignée puisque la terre recouvrait les restes de la basilique au point qu'Arculfe ne les a pas remarqués, et ces restes sont restés si bien cachés jusqu'à nos jours que les Croisés, ne les ayant pas connus, n'ont pas détruit les belles mosaïques en édifiant une église à cette place, selon leur habitude de réédifier les anciens sanctuaires. Le terrain environnant devait être désert depuis aussi longtemps puisqu'aucune trace de ses cultures irriguées n'apparaissait. La petite source où Arculfe vit des colonnes ne peut être que S_1, à une quinzaine de mètres de la basilique et sensiblement au même niveau. Ces destructions si généralisées, comprenant même les installations hydrauliques voisines, et la disparition des gens qui vivaient dans cette région ne peuvent être que l'oeuvre de Chosroes, en 615.

La connaissance du rapport d'Arculfe nous ramène au texte déjà cité de la Vie de Sainte Hélène pour en tirer de nouvelles informations. La citation de la «magnifique» église de la Multiplication des pains fait remonter ce texte à une époque où l'on connaissait ce sanctuaire complètement oublié en 670. Fixons la date à la première moitié du VIIe siècle, plutôt avant 615.

Les deux églises mentionnées étaient déjà très anciennes, puisque la tradition qui concernait leurs origines avait eu déjà le temps d'être transformée par une succession de transmissions: ainsi, elle attribue faussement à Ste. Hélène l'église du bord du lac qui n'existait pas encore lorsque passa Éthérie en 393. Quant à attribuer à Ste. Hélène la basilique de la Multiplication des pains, même l'église primitive, on peut prouver, par les difficultés que rencontra Joseph de Tibériade que, jusqu'à la répression sanglante et généralisée de l'an 353 contre

---

[6] Voir BALDI, *Enchiridion*, nn. 404 et 437.

les Juifs, malgré un ordre de Constantin, il était impossible de construire une église en Galilée [7]. Quant à la chapelle primitive, pauvre et petite, destinée à abriter la pierre vénérée, elle n'avait pas de quoi attirer spécialement l'attention d'Éthérie, qui n'aurait pas manqué de parler de la magnifique basilique si elle avait alors existé.

4.° En l'année 808, le *Commemoratorium de Casis Dei* note «au dessus du lac de Tibériade, le monastère qui s'appelle Heptapegon, à l'endroit où le Seigneur rassasia cinq mille hommes avec cinq pains et deux poissons. Il s'y trouve 10 moines.

Au bord du lac, l'église appelée «des douze Trônes» est le lieu où le. Seigneur se trouva avec ses disciples. Là est *la table* (mensa) où il s'assit avec eux. Là il y a un prêtre et deux clercs» [8].

Puisque aucune église n'a réoccupé la place de la basilique de la Multiplication des pains, je fais correspondre ce monastère aux ruines qui dominent ce site, lesquelles n'ont jamais été citées et ne le seront pas plus tard. Les fouilles y ont été effectuées en 1935 par Bagatti [9].

Les ruines se prolongeaient où passe la route moderne. Le choeur de la petite église (E_3) est au dessus d'une petite grotte. L'église est à 20 m. 30 plus haut que le sol de la basilique, et à environ 12 m. 50 au dessus de la route qui est, à cette place à l'altitude de -190 m. par rapport à la Méditerranée, soit près de 23 m. au dessus du lac. Il s'agit donc de la troisième et dernière église ancienne de la Multiplication des pains.

Quant à l'église des «Douze Trônes» qui n'est que la reconstruction de celle des «Bénis Apôtres», elle était reliée à un petit couvent dont on voit encore, au bord du lac, les supports des colonnes d'un petit cloître et des escaliers taillés dans le rocher pour descendre de cette église vers le cloître.

Nous trouvons, dans le texte du *Commemoratorium* cité ci-dessus, la première mention d'une «table» au bord du lac et la dernière dénomination d'Heptapegon. Ce mot va tomber dans l'oubli jusqu'aux temps modernes.

Bientôt commencèrent deux siècles de bouleversements et de persécutions en Asie Occidentale, pendant lesquels le christianisme y fut presque anéanti. L'histoire est alors remplie d'interminables récits de conspirations et d'assassinats qui ensanglantèrent les palais des empereurs byzantins et ceux des califes. Comme des vagues dévastatrices,

---

[7] F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, II, pp. 274.

[8] Voir Baldi, *Enchiridion*, n 405.

[9] Pour des détails, lire Bagatti, O. F. M., *La cappella sul Monte delle Beatitudini. Scavo della Custodia di Terra Santa*, dans la «Rivista di Archeologia Cristiana» 14 (1937) 43-91. Un rapport illustré mais peu détaillé a paru notamment dans la revue «Tierra Santa» 16 (1936) 65-67. Mon plan indique exactement la zone fouillée.

les armées des uns et des autres passaient et repassaient sur la Syrie et la Palestine en y semant la dévastation et en y écrasant la population. Un calme relatif arriva quand, en 1022, les Turcs Seldjoucides devinrent les maîtres de la Palestine.

5.° Les Croisés occupaient cette région dévastée depuis moins de trois ans lorsque le pélerin *Saevulf* la visita en 1103. Il écrit que «le village de Génésareth est à environ 4 milles au nord de Tibéraide. C'est là que le Seigneur apparut aux disciples qui pêchaient, selon le récit évangélique. A près de deux milles vers l'orient est la montagne sur laquelle le Seigneur rassasia 5.000 hommes avec 5 pains et 2 poissons. Cette montagne est appelée *Tabula Domini*. Au pied de cette montagne est l'église de S. Pierre, très belle bien qu'à l'abandon» [10].

Nous voyons que, sous l'influence latine, Tabula s'est substituée à Heptapegon pour désigner cette région. Quelle est donc cette église S. Pierre? Le récit de Daniel va nous préciser cette place.

6.° En 1106 ou 1107, le moine russe *Daniel* visita la Palestine. Dans la relation de voyage, il mentionne à 10 verstes de Tibériade et à une verste de la mer un plateau incliné couvert d'herbe:

> LXXX.—Là, le Christ a rassasié cinq mille hommes, sans compter les femmes et les enfants, avec cinq pains, et les restes ont rempli 12 corbeilles.
>
> LXXXI.—Non loin de la rive de la mer de Tibériade, au pied d'une montagne, se trouve l'endroit où le Christ a apparu à ses disciples pour la troisième fois depuis sa résurrection et, se tenant près de la mer, il leur dit: «Enfants, n'avez-vous rien à manger?». Ils lui répondirent «Non». Et il leur dit: «Jetez le filet du côté droit, ainsi que je vous le dis, et vous en trouverez» (Jean XXI, 5). Ils le jetèrent et ils ne pouvaient plus le retirer, tant il était chargé de poissons. L'ayant amené à terre, ils y trouvèrent 153 poissons; et voyant près du filet du pain, du feu et des poissons grillés, le Christ mangea de ce repas et il leur donna le reste. Une église bâtie en cet endroit est consacrée aux Saints Apôtres [11].

L'église vue par Saevulf est donc celle des «Douze Trônes», encore debout, mais à l'abandon. Ses desservants avaient fui ou avaient été massacrés au IXe siècle.

7.° *Théoderic*, en 1172, après avoir décrit la scène de la Multiplication des 5 pains et des 2 poissons, ajoute que ce lieu est encore appelé «Mensa»; puis il ajoute qu'au voisinage est le lieu où, après sa résurrection, le Seigneur apparaissant à ses disciples, mangea devant eux du poisson et un rayon de miel [12].

---

[10] BALDI, *Enchiridion*, n. 409.
[11] BALDI, *Enchiridion*, n. 410.
[12] BALDI, *Enchiridion*, n. 413.
[13] BALDI, *Enchiridion*, n. 417.

Malgré les confusions que fait cet auteur, nous constatons que la «Table» (mensa) se rapporte à la localisation plus ou moins vague du repas miraculeux qui a suivi la multiplication des pains, à la place de «Heptapegon». Il n'est plus question, en 1172, d'une église au bord du lac ou ailleurs dans cette région; celle que vit Daniel avait été détruite, comme le précisera le récit de Thetmar.

8.° L'Allemand *Thetmar* qui visita la Terre Sainte en 1217, vint au «rivage de la mer de Galilée où..., après sa résurrection, le Seigneur mangea avec ses disciples du poisson et du pain. Ce lieu est appelé AD MENSAM DOMINI [13]. Il ajoute qu'une église avait été bâtie à cette place, mais qu'elle a été détruite par les Sarrasins.

9.° *Ernoul* (1231) mentionne «le lieu qu'on appelle "*le Table*", près de la mer de Galilée. C'est là que Jésus rassasia ses apôtres et 5.000 hommes de 5 pains d'orge et de 2 poissons, si bien qu'il resta 12 corbeilles remplis des restes» [14].

Ici encore, «le Table» remplace «Heptapegon». Aucune église n'est signalée dans cette région.

Quand on étudie l'histoire des croisades en Palestine, il paraît évident que l'on ne pouvait songer à des installations stables dans cette région non fortifiée de Tabgha et dans celle de Capharnaüm, qui étaient sur une voie d'invasions et fréquemment balayées ou même occupées par les «Sarrasins». Tibériade ayant été fortifiée, les Croisés y édifièrent des églises et ils y vénérèrent plusieurs faits de la vie du Christ à localiser à Capharnaüm.

Ce n'est pas après le passage d'Ernoul que le moment était propice pour la reconstruction de quelque église dans cette région: les chefs des Croisés étaient en grandes rivalités entre eux, puis en 1243, une invasion tartare mit toute la Palestine à feu et à sang; musulmans comme chrétiens furent épouvantés par ce flot dévastateur et, parmi eux, ne subsistèrent que ceux qui avaient pris refuge dans les places fortifiées du littoral.

Enfin, en 1250, le saint roi Louis IX vint séjourner en Palestine; il y fit refleurir le véritable esprit des croisades: ce furent quatre années de paix relative, de labeur et de retour à la piété. A son départ, la situation ne tarda pas à s'aggraver et une véritable guerre de pirates éclata entre les Gênois, les Pisans et les Vénitiens. Alors, malgré leurs divisions les musulmans prirent peu à peu l'avantage sur la colonie chrétienne.

10.° Pendant ce temps troublé, en 1260, le Fr. *Benoît de Aligñano* constatait que, près de Capharnaüm, «sur une montagne, vers Tibériade, est le lieu où, avec cinq pains d'orge et deux poissons, le

---

[14] BALDI, *Enchiridion*, n. 416.

Seigneur rassasia 5.000 hommes et on remplit 12 corbeilles des fragments restants. Et il y a, à peu de distance de là, le lieu où, après sa résurrection, Jésus se manifesta à ses disciples et mangea avec aux selon qu'il est raconté dans l'Evangile du 3.e dimanche après Pâques. Ce lieu est appelé vulgairement *La Table du Seigneur* (mensa Domini); il s'y trouve une église et l'on y vient en pélerinage solennel» [15].

D'après ce texte, le lieu de la Multiplication des pains est sur une montagne; il est voisin de celui de la dernière pêche miraculeuse et l'église de «la Table» a été reconstruite: c'est la troisième église à cette place. Cette reconstruction ne peut trouver sa place que durant les années de paix et de ferveur correspondant au séjour de S. Louis en Terre Sainte. Benoît de Alignano localise, comme Saevulf, la Multiplication des pains sur la montagne voisine.

11.° Mais en février 1263, le sultan d'Egypte, Bibars, arriva à Gaza avec 30.000 cavaliers. Cette horde déferla sur toute la Palestine chrétienne où elle accumula les ruines et fit couler à flots le sang des chrétiens. Dès la fin de mars, les églises de l'Annonciation et du Thabor étaient détruites sur son ordre; l'église de «la Table» ne fut pas épargnée, comme nous l'apprend la lettre du Pape *Urbain IV* écrite de Viterbe au roi Louis de France, en date du 20 août 1263:

> (Bibars) «s'est jeté sur la vénérable église de Nazareth, là, dans cette enceinte où la Vierge des vierges a été saluée par l'Ange et a conçu du Saint Esprit, et où a vécu Celui dont le message angélique avait annoncé la venue. Non seulement il s'en est emparé, mais il l'a détruite... De plus celle de la Transfiguration au mont Thabor... et l'église de la Table (de Tabula) où Jésus Christ, Dieu et homme, fils unique de Dieu, après Sa résurrection... mangea avec ses disciples» [16]

Ce document nous montre que «La Table» ou une de ses traductions est devenue le nom officiel de cette église et de sa région.

Après cette destruction, le calme du désert revint envelopper ces lieux sans défense; quelques Bédouins durent dresser leurs tentes dans les parages des cours d'eau; ils étaient fort ignorants et ne savaient du passé que des histoires bien déformées. Je pense que si un explorateur leur demandait le nom de ces lieux, ils disaient «Tabgha», mot qui n'a aucun sens dans leur langue et qui n'est que la déformation d'un nom que leurs ancêtres avaient souvent entendu prononcer des derniers occupants, les Croisés. Ils auraient été incapables de faire revivre le mot Heptapegon abandonné depuis plus de cinq siècles de bouleversements divers et de changements de populations et qui faisait partie d'une langue à peu près oubliée en Palestine. D'ailleurs Ṭâbgha

---

[15] BALDI, *Enchiridion*, n. 418.
[16] BALDI, *Enchiridion*, n. 418, N. 2.

ou Ṭâbigha a beaucoup plus de ressemblance phonétique avec Tabula ou Tavola prononcé avec la rapidité habituelle qu'avec Heptapegon.

Mais, quand vers la fin du siècle dernier, des Européens ont essayé de retrouver l'origine de Tabgha, les restes de l'église de la «Tabula» n'étaient pas encore découverts et les visiteurs ont pu être influencés par une tradition du XVIIe siècle qui situait à Nazareth une église du même nom et à laquelle les Franciscains rapportaient alors la citation d'Urbain IV; alors, ils s'efforcèrent d'y trouver la dérivation du mot «Heptapegon».

La chapelle moderne, qui est la quatrième construite à l'endroit de la Table, est maintenant dédiée au Primat de S. Pierre.

H. Senès, S. J.

Jérusalem.

El Evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica

La innegable importancia del *Evangelio de Tomás*, contenido en el rollo X de los trece descubiertos hace poco más de diez años en Kenoboskion [1], no está en que pueda servirnos para la reconstrucción de algunos dichos de Cristo que no conocíamos por los evangelios canónicos. En este sentido, poca luz nos va a venir del nuevo hallazgo.

De los 118 *logia* que contiene el llamado *Evangelio de Tomás* en la numeración de Doresse [2], sólo 54 le son totalmente propios y unos 13 en parte. De los 54 totalmente propios, 11 nos eran ya conocidos: por los famosos papiros de Oxyrynchus (1. 3), por los Santos Padres (20. 27. 28. 57. 78. 86), o por ambas fuentes a la vez (32. 42. 81). De los 13 parcialmente propios, tres se contenían ya en los mencionados papiros de Oxyrynchus (4. 5. 6). Quedan, pues, 43 totalmente propios y 10 en parte. De éstos, la mayoría resultan ininteligibles o extrañísimos y hasta heréticos. Apenas restan unos 11 de los primeros (21. 30. 47. 48. 58. 79. 85. 101. 102. 106 y 114) que puedan tomarse en serio, junto con otros dos de los parcialmente nuevos (26 y 63). Se trata de tres nuevas parábolas (la del segador, la de la mujer que pierde la harina en el camino, y la del hombre que quiere matar a un poderoso «meguistano»); dos pequeños diálogos (sobre quién es Jesús, y sobre la utilidad de la circuncisión); y ocho dichos aislados.

---

[1] Rebasaría los límites de esta modesta nota el intento de ofrecer una bibliografía completa de este importante descubrimiento. Ni siquiera por lo que afecta al Evangelio de Tomás. Puede verse PIERRE PRIGENT: *L'Evangile selon Thomas. Etat de la question*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 39 (1959) 39-45.

[2] JEAN DORESSE: *L'Evangile selon Thomas, ou Les paroles de Jésus*, Paris, Librairie Plon, 1959. Es de lamentar que Doresse adopte aquí una numeración distinta de la que vienen empleando en sus estudios H. Ch. Puech de una parte y G. Garitte de otra. Adoptamos la empleada por Doresse, simplemente porque consideramos más asequible su edición completa del citado Evangelio.

Sería aventurado pronunciarse en favor o en contra de la autenticidad de estos dichos atribuídos a Cristo y que están más o menos en la línea de su doctrina y hasta de su estilo. Precisamente por esta incertidumbre, no es ahí donde reside, a nuestro juicio, la principal utilidad que el Evangelio de Kenoboskion puede prestar a los especialistas del Nuevo Testamento. Creemos que la utilidad mayor radica en los pasajes que tiene de comunes con nuestros evangelios canónicos.

En la medida en que se pueda establecer la antigüedad y el tenor de la primitiva redacción de nuestro apócrifo, la comparación de los pasajes que tiene comunes con los Evangelios canónicos podrá servirnos tal vez para precisar el contexto de algún que otro dicho del Señor; y en todo caso, los procedimientos redaccionales del *Evangelio de Tomás* acaso ilustren algunos puntos interesantes del problema sinóptico.

Un capítulo de comparación pudieran ser las frases sueltas a manera de estribillo que en los Evangelios canónicos y en nuestro apócrifo aparecen repetidas en diversos contextos.

1.—«Non gustabit mortem»

La expresión recurre en los tres sinópticos en un lugar paralelo (Mt 16, 28; Mc 9, 1; Lc 9, 27) inmediatamente antes de la Transfiguración: «Hay algunos de los aquí presentes que *no gustarán la muerte* hasta que vean al Hijo del hombre venir en su Reino (Mt), venir en poder el Reino de Dios (Mc), el Reino de Dios (Lc)». En Hebreos 2, 9 la frase hace referencia a la muerte física, como en los sinópticos. Pero en Juan 8, 52 («el que guarda mi palabra, *no gustará la muerte* nunca») se refiere a la muerte eterna y es sinónima de «no verá la muerte nunca» (8, 51).

En el Evangelio de Tomás se encuentra la misma expresión tres veces (Introducción, 19, 21) referida a este último sentido y por cierto en relación con un conocimiento:

> «Y El ha dicho: El que llegue a la interpretación de estas palabras, *no gustará la muerte* nunca» (Introducción).
>
> «Los discípulos dijeron a Jesús: Dinos cómo será nuestro fin. Jesús dijo: ¿Habéis descubierto ya el principio, para que preguntéis sobre el fin? Porque donde está el principio, allí estará el fin. Bienaventurado el que alcanzare el principio; ése conocerá el fin, y *no gustará la muerte* nunca» (n. 19).
>
> «Porque vosotros tenéis allí, en el Paraíso, cinco árboles que no cambian ni en verano ni en invierno, y cuyas hojas no caen jamás: el que los conociere *no gustará la muerte* nunca» (n. 22).

2.—«Quaerite et invenietis»

Esta frase se presta a consideraciones interesantes. Aparece en un contexto amplio sobre la eficacia de la oración en Mateo 7, 7 y en Lc 11, 9. El Evangelio de Tomás la presenta en tres pasajes. Aparte del *logion* 1, donde aparece algo distinta que en los evangelistas canónicos («Jesús dijo: el que busca no deje de buscar hasta que encuentre. Cuando encuentre se emocionará; y cuando se emocione, se admirará y reinará sobre el universo»), la volvemos a encontrar en los *logia* 96 y 98:

> «Jesús dijo: *Buscad y encontraréis*. Pero las cosas sobre las cuales me habéis preguntado en estos días y que yo no os he dicho en ese momento, os las quiero decir ahora para que no las busquéis más» (n. 96).
>
> «Jesús dijo: El que busca encontrará [y al que quiera entrar] se le abrirá» (n. 98).

Nótese que en esta última frase la doble forma —imperativa y afirmativa— que Mt 7, 7-8 y Lc 11, 9-10 ponían seguidas (*«buscad y encontraréis...* porque *todo el que busca encuentra»*)— se ve interrumpida en el apócrifo por el *logion* 97 («no deis lo santo a los perros, no sea que lo arrojen sobre la basura; ni echéis las perlas a los puercos, no sea que las hagan...») que no se aviene muy bien con el contexto, pero que es asimismo el dicho que antecede en Mt 7, 6.

3.—«Qui habet aures audiendi, audiat»

El empleo de este estribillo es notablemente frecuente en nuestro apócrifo. Lo encontramos hasta seis veces, siempre en relación con alguna parábola y casi siempre —cinco veces— al final de las mismas. El estribillo cierra en el *Evangelio de Tomás* las parábolas del pescador (n. 8), del segador (n. 26), del rico avariento (n. 67), de los malos viñadores (n. 69) y de la levadura (n. 100). Precede, en cambio, a la pequeña comparación de la luz que ilumina desde dentro (n. 29). En tres ocasiones —nn. 29, 69, 100— la fórmula aparece abreviada: «El que tenga oídos, oiga».

En los sinópticos la frase recurre ocho veces, aunque en realidad son sólo seis contextos, porque en una ocasión —final de la parábola del sembrador— coinciden sinópticamente los tres. Prescindiendo de este lugar paralelo (Mt 13, 9; Mc 4, 9; Lc 8, 8),

a) *Mateo* emplea el estribillo en dos ocasiones propias: después de decir que Elías es Juan y antes de la parábola de los niños en la plaza (Mt 11, 15); y detrás de la explicación de la parábola de la ciza-

ña, antes de proponer la del tesoro escondido (Mt 13, 43). Dos cosas hay que notar: Que el estribillo parece preceder en estos casos a la parábola; y que en ambos lugares —como también en Mt 13, 9— algunos códices, que no son siempre los mismos, leen la fórmula abreviada: «El que tenga oídos, oiga» [3].

b) *Marcos* lo emplea asimismo en dos ocasiones: *en 4, 23* después de la pequeña parábola de la luz y del candelero a la que añade, antes de nuestro estribillo, el dicho sobre «lo oculto que ha de ser revelado»; y *en 7, 16* después de la parábola de lo que entra y sale de la boca y antes de su explicación. Dos cosas hay que notar asimismo sobre los textos de Marcos: Que en ellos el estribillo reviste forma condicional: Εἴ τις ἔχει...; y que en 7, 16 falta en bastantes códices y versiones [4].

c) Finalmente, *Lucas 14, 35* cierra con la frase que estamos analizando el bloque de pequeñas parábolas sobre el rey que va a la guerra, el hombre que edifica una torre y la sal.

Si comparamos ahora entre sí el empleo que los sinópticos y el *Evangelio de Tomás* hacen de este estribillo, obtenemos los siguientes resultados:

1.—En todos los casos la frase está en relación con alguna parábola o dicho enigmático, cuya inteligencia exige en el oyente una especial atención. Lo corriente es que siga a la proposición de la parábola o enigma. Sólo en dos casos de Mateo (11, 15 y 13, 43) cabe dudar si se refiere a lo anterior o a la parábola que sigue inmediatamente. Pero por lo menos en 11, 15 parece claro que cierra la anterior alusión —un tanto enigmática— a la relación entre Elías y el Bautista; ya que la siguiente comparación de los niños en la plaza va separada del estribillo con la adversativa δέ. En 13, 43 parece asimismo cerrar la explicación de la parábola de la cizaña, aunque va inmediatamente seguida de la del tesoro escondido. Según esto, la colocación de la frase antes de la comparación en el *Evangelio de Tomás*, n. 29 es un tanto singular.

2.—La conexión del estribillo con tal o cual comparación o enigma pertenece casi siempre a la obra redaccional del evangelista o autor

---

[3] En Mt 11, 15 leen la fórmula breve B D 700 174 k sy^{s}. En Mt 13, 9 leen la fórmula breve: casi todos los cód. de la recensión H + it. sy^{s}. En Mt 13, 43 leen la fórmula breve: B ℵ s k a b e Hil.

La prefieren en sus ediciones críticas: Nestle, Merk, Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, Lagrange, Bover.

[4] Lo omiten: B ℵ L Θ 1342 bo. 28 geo. Optan por la omisión en sus ediciones críticas: Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, Nestle. Retienen el estribillo: von Soden, Vogels, Lagrange, Merk y Bover.

primitivo de la fuente. Sólo en el caso de la parábola del sembrador coinciden los tres sinópticos. El apócrifo, que refiere también la parábola (n. 9), suprime en esta ocasión el estribillo.

Es natural que la mención de la frase citada sea propia de cada autor en las parábolas que le son propias: la del segador en el apócrifo (n. 26) y las del cap. 14 de San Lucas. Pero el fenómeno es más chocante cuando se trata de parábolas comunes a dos o más. Así, la parábola del pescador, que aparece con estribillo en el *Evangelio de Tomás* (n. 8), es evidentemente la misma de la red echada al mar (Mt 13, 47-50), donde no hay estribillo. La de la levadura, que en el apócrifo (n. 100) lo tiene, recurre a su vez en Mt 13, 33 y en Lc 13, 20 s sin él. Lo mismo ocurre con la del rico avariento (apócrifo n. 67 y Lc 12, 16-20) y con la de los malos viñadores (apócrifo n. 69 y Mt 21, 33-46; Mc 12, 1-12; Lc 20, 9-19)[5]. Viceversa, la parábola del sembrador, que en los tres sinópticos se cierra con el estribillo, aparece en nuestro apócrifo (n. 9) sin él. Como tampoco lo trae el *Evangelio de Tomás* en el *logion* sobre lo que entra y sale de la boca (n. 15), entre el cual y su correspondiente explicación lo encontramos en Mc 7, 16. Por último, tampoco tiene correspondencia en el apócrifo el estribillo que Mt 13, 43 coloca entre la explicación de la parábola de la cizaña y la del tesoro escondido; ambas parábolas recurren en el *Evangelio de Tomás* (n. 62 y 113 respectivamente) sin estribillo alguno.

3.—Como ya dejamos apuntado, la fórmula aparece abreviada en tres ocasiones en el apócrifo (nn. 29, 69, 100), e igualmente, según la lección de los mejores códices, en los tres pasajes en que la aduce San Mateo. Evidentemente la fórmula más larga es la más cercana al original semita. La versión corriente: «el que tenga oídos para oir, oiga» (= qui habet aures audiendi, audiat) es a todas luces inexacta. Ἀκούειν debe unirse con ἀκουέτω, y entenderse como un caso típico de infinitivo constructo hebreo que unido a un tiempo finito de la misma raíz hace las veces de un adverbio para reforzar la realidad de la significación fundamental. En nuestro caso debería traducirse: *El que tenga oídos, oiga bien* (= ponga la máxima atención). Nos explicamos que, siendo esta construcción semitizante la original, se la haya sustituído posteriormente por la fórmula breve, más griega; pero no al revés. En consecuencia, a la vista de los códices antes mencionados que en Mt 11,

---

[5] Es sorprendente en este último caso la conexión —en los tres sinópticos— entre la parábola y la alusión a la piedra angular. El apócrifo añade inmediatamente un *logion* (n. 70) que dice así: «Jesús dijo: ¿Puedes tú mostrarme la piedra que han rechazado los constructores? Es la piedra angular». O el apócrifo depende de los sinópticos o los cuatro de una fuente común —escrita u oral— en la que las dos unidades literarias formaban un solo bloque.

15; 13, 9 y 13, 43 presentan la lección breve, habrá que escoger entre estas dos hipótesis: o afirmar que la lección breve es recensional —en cuyo caso no nos explicamos por qué los mismos códices retienen la fórmula larga en Mc y Lc—; o admitir que el Evangelio griego de Mt es obra de un autor con mayor sensibilidad griega que Mc y Lc.

Pero, ¿qué decir del apócrifo donde, según hemos visto, recurre tres veces la fórmula larga y otras tres la abreviada? Por de pronto sería aventurado decir que en los pasajes de fórmula breve dependa de Mt; porque las tres parábolas de la luz interior (n. 29), de los malos viñadores (n. 69) y de la levadura (n. 100) que en el apócrifo ofrecen la fórmula breve, aparecen en San Mateo (6, 22s.; 21, 33-46; 13, 33 respectivamente) sin el famoso estribillo [6]. Tampoco puede pensarse que en la fórmula larga dependa directamente de Mc ni de Lc. No del primero, porque la fórmula en Marcos es, como hemos visto, algo distinta, y porque en las ocasiones en que el apócrifo la emplea no es sinóptico con él. De Lucas tampoco, ya que la única ocasión en que *Evangelio de Tomás* aduce el estribillo en una parábola común a Lucas (n. 67 = Lc 12, 16-20), éste lo silencia. La única explicación satisfactoria es que el compilador del *Evangelio de Tomás* haya tenido a la mano distintas fuentes. Cuando se intente determinar el origen de los diversos *logia* de nuestro apócrifo, habrá que tener en cuenta este dato.

---

[6] L. CERFAUX, en las anotaciones que hace a una serie de ocho parábolas del *Evangelio de Tomas* cuyo texto copto y versión latina ofrece G. Garitte (cfr. GERARD GARITTE-LUCIEN CERFAUX: *Les paraboles du rayaume dans l'Evangile de Thomas*, en «Le Muséon» 70 [1957] 307-327) observa, a propósito de la parábola de la levadura, que la fórmula breve de nuestro estribillo en el apócrifo refleja mejor el *logion* tal como lo encontramos en Mt 13, 43 que como aparece en Mc 4, 9-23; para concluir en la nota 9 a la pág. 314: «Thomas se réfère donc à une collection de paraboles, sans aucun doute celle du chap. XIII de Mt». Y más adelante (p. 315) añade: «Cette comparaison avec les évangiles canoniques illustre la familiarité de l'auteur avec la littérature évangelique traditionnelle. Mt est à la base de la compilation. En effet, toutes les paraboles du chap. XIII du premier évangile sont reprises, à l'exception du semeur et du filet, et parmi elles, trois lui sont propres (l'ivraie, la perle, le trésor). Nous avons cependant remarqué que *Thomas* s'inspirait de Mc pour la parabole du grain de sénevé. Les contacts avec Lc et Jo sont peu appuyés. Si l'on tient compte de la faveur marquée des gnostiques d'Alexandrie pour Jo et Lc, et d'autre part de la prepondérance dont jouit Mt dans la grande Eglise, on serait tenté de rapprocher du christianisme commun soit l'*Evangile de Thomas* dans sa totalité soit du moins une source qui lui aurait fourni les paraboles du Royaume».

La conclusión de Cerfaux se nos antoja un poco precipitada. A la razón que para nuestro caso concreto aducimos en el texto, habría que añadir la dispersión de estas ocho parábolas del Reino a lo largo de todo el apócrifo, mientras en Mt se agrupan en un solo capítulo.

4.—«Caelum et terra transibunt...»

La expresión recurre cinco veces en los sinópticos, aunque en distinta forma:

a) *Mt 5, 18:* «Hasta que no pasen el cielo y la tierra, no pasará una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla». La construcción, un tanto dura, se entiende mejor si traducimos con Nácar-Colunga: «Antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota...» [7].

b) *Lc 16, 17* es paralelo con el anterior pasaje de Mt y confirma la interpretación que le hemos dado: «Más fácil es que pasen el cielo y la tierra que no que caiga un ápice de la Ley».

c) Por último, los tres sinópticos (Mt 24, 35; Mc 13, 31; Lc 21, 33) ponen el estribillo en boca de Cristo en el discurso escatológico con el mismo sentido que en el contexto anterior. Sólo que aquí el término de la comparación no son la jota o la tilde de la Ley, sino las palabras del propio Cristo: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» [8].

El sentido de la frase es evidente: Las palabras de la Ley (Mt 5, 18; Lc 16, 17) o las palabras de Cristo (Mt 24, 35; Mc 13, 31; Lc 21, 33) tienen vigencia perdurable más allá de la existencia o duración del cielo y de la tierra [9] que proverbialmente se considera como lo más duradero y más firme entre los seres visibles [10].

El *Evangelio de Tomás* emplea dos veces el mismo estribillo:

> «Jesús dijo: *Este cielo pasará*, y el que está encima de él pasará; pero los que están muertos no vivirán jamás, y los que viven jamás morirán» (n. 11).
>
> «Jesús dijo: *Los cielos y la tierra perdurarán* ante vosotros, y el que vive de Aquel que es viviente no morirá jamás; porque así dice Jesús: El solitario, el mundo no es digno de él» (n. 115).

---

[7] La construcción de la segunda parte de la frase: ἰῶτα ἕν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ... ἕως ἂν πάντα γένηται... es perfectamente paralela con Lc 21, 32: οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως...; mientras que en Mc 13, 30 suena: μέχρις οὗ ταῦτα πάντα... y en Mt 27, 34: ἕως ἂν πάντα ταῦτα...

[8] El texto es igual en los tres salvo que la última frase en Mt suena οὐ μὴ παρέλθωσιν; en Mc οὐ παρελεύσονται; y en Lc οὐ μὴ παρελεύσονται.

[9] La duración eterna de la Ley es tema frecuente en los escritos rabínicos, como puede verse en Strack-Billerbeck a propósito de Mt 5, 18. El dicho de GnR 10 initio, que contrapone los límites del cielo y de la tierra a la ilimitada extensión de la Toráh (ibidem), no se refiere a la duración.

[10] Los *días del cielo* son término proverbial para indicar la eternidad en Ecclus 45, 19; Bar 1, 11.

Como se ve, la frase retiene el mismo valor de comparación con cosas perdubles, que sin embargo aquí no son la Toráh ni las palabras de Cristo, sino la vida de los elegidos.

5.—«Erunt novissimi primi...»

Este estribillo tiene en los Evangelios diversas aplicaciones. En Mateo aparece dos veces, antes y después de la parábola de los obreros de la viña (Mt 19, 30; 20, 16). Igualmente la encontramos dos veces en Marcos: a propósito de la disputa sobre cuál de los discípulos era el mayor (Mc 9, 35), y como cláusula final de la promesa del céntuplo al que renuncia por Cristo (Mc 10, 31). Lucas lo trae al final de la parábola de la puerta estrecha (Lc 13, 30).

Examinemos detenidamente estos diversos contextos:

a) La parábola de los obreros de la viña es exclusiva de Mt y al final de la misma (Mt 20, 16) nuestro proverbio aparece como conclusión lógica de toda la historia, que es un continuo juego de ἔσχατοι y de πρῶτοι [11]. Nos sentiríamos tentados a considerar la misma expresión que antecede inmediatamente a la parábola (Mt 19, 30) como una simple anticipación de la moraleja. Pero hay dos razones en contra: la primera es que el texto varía un poco: Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι en 20, 16 y πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι en 19, 30; y la segunda es el paralelo exactísimo de esta última fórmula con Mc 10, 31 donde cierra —¡como en Mt 19, 30!— la promesa del céntuplo.

b) Marcos, a parte de este último contexto paralelo con Mt, emplea el mismo juego de πρῶτος y ἔσχατος en el pasaje de la disputa de los discípulos sobre cuál de ellos sería *el mayor*. Mt y Lc en el lugar paralelo (Mt 18, 1-4; Lc 9, 46-48) se mantienen en el juego entre μικρότερος y μείζων, que cuadra mejor con el contexto de la discusión propuesta en el propio Marcos con la fórmula τίς μείζων (Mc 9, 34).

c) Lucas 13, 30 varía un poco la fórmula (ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι οἱ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι οἱ ἔσονται ἔσχατοι) y la emplea en el pasaje donde Cristo contrapone la admisión de muchos de Oriente y de Occidente en el reino de Dios a la repulsa de los judíos, sus interlocutores. Mateo, que refiere las mismas palabras de Cristo (8, 11-12), suprime el estribillo.

El *Evangelio de Tomás* emplea una sola vez la frase que venimos estudiando. Y por cierto en un contexto que guarda relación ideológica

---

[11] Mucho menos lógica en relación con el contexto aparece la segunda conclusión: «porque muchos son los llamados, mas pocos los escogidos», que acaso por este motivo fue suprimida en la recensión de Hesiquio.

con el pasaje de Mc 9, 35 donde el juego πρῶτος ἔσχατος nos parecía menos lógico.

> «Jesús dijo: Que el viejo cargado de días no tarde en preguntar al niño de siete días sobre el lugar de la Vida, y vivirá. Porque se verá que muchos primeros serán últimos [12] y vendrán a ser uno» (n. 4).

Prescindiendo del contenido del *logion*, sobre cuyo fondo gnóstico pueden verse numerosos testimonios en DORESSE: *L'Evangile selon Thomas* (París, Plon, 1959), p. 125-131, es evidente que sitúa nuestro estribillo en un contexto donde se contrapone la edad adulta a la infancia y se atribuye a ésta una prioridad sobre aquélla en el conocimiento de la verdadera vida. La fórmula del apócrifo —con el complemento del papiro de Oxyrynchus 654— refleja exactamente a Mt 19, 30 y a Mc 10, 31; pero el contexto recuerda más bien la extraña aplicación de Mc 9, 35.

6.—«NIHIL EST OCCULTUM QUOD NON REVELETUR...»

Sabido es el problema que a los exegetas ha planteado siempre este famoso dicho de Jesús, que en los distintos evangelistas sinópticos —y aun en uno mismo— se presenta en distintos contextos y con significación distinta [13]. Evidentemente se trata de diversas aplicaciones de un proverbio ambivalente.

El dicho proverbial aparece cuatro veces en los Evangelios canónicos: Mt 10, 26; Lc 12, 2; Mc 4, 22; Lc 8, 17.

Los dos primeros pasajes coinciden fundamentalmente en el sentido y en completar el proverbio con una segunda parte que subraya la misma idea:

Mt 10, 26 s.	*Lc 12, 2 s.*
«... pues nada hay encubierto que no se descubra; ni oculto que no se conozca. Lo que os digo en la oscuridad decidlo a la luz; y lo que escucháis al oído, pregonadlo en las terrazas».	«Mas nada hay encubierto que no se descubra; ni oculto que no se conozca. Por lo que, cuanto hayáis dicho en la [oscuridad será oído en la luz; y cuanto hayáis hablado al oído en [las recámaras, será pregonado en las terrazas.

---

[12] El papiro 654 de Oxyrynchus añade: «y los últimos primeros».

[13] Cfr. JOSÉ M.ª BOVER, S. I., *Nada hay encubierto que no se descubra*, en «Estudios Bíblicos» 13 (1954) 319-324.

Ambos evangelistas reflejan el mismo contexto en cuanto a la primera parte del *logion:* Alusión a la hipocresía de los fariseos (Lc 12, 1) que «si al padre de familia llamaron Belzebub, cuánto más a vosotros» (Mt 10, 25). Pero no los temáis, porque... «nada hay encubierto...». El sentido también es idéntico: Se trata de afirmar el triunfo definitivo de la verdad sobre la hipocresía y la mentira. Contra la intención y el deseo de los hipócritas, algún día se sabrá todo.

En cambio discrepan Mt y Lc en cuanto a la parte segunda del *logion.* Mientras el texto de Lc se mantiene en la línea de la interpretación que el contexto impone a la primera parte (*fatal e inexorable* descubrimiento futuro de las intenciones secretas); el de Mateo, en evidente disonancia con su propio contexto anterior, cambia de sentido: La enseñanza de Cristo, *por voluntad expresa del Maestro,* va destinada a la publicidad. Por ello la forma literaria no es histórica, sino imperativa.

En la misma línea de Mt 10, 27 se encuentra la primera parte del proverbio en los otros dos pasajes antes aludidos: Mc 4, 22; Lc 8, 17.

Mc 4, 22	*Lc 8, 17*
«¿Por ventura se trae la lámpara para colocarla debajo del celemín o debajo del lecho? ¿No para ponerla sobre el candelero? Porque nada hay escondido como no sea para ser manifestado; ni se tuvo oculto, sino para que venga a ser manifiesto».	«Nadie, habiendo encendido una lámla cubre con una vasija [para o la pone debajo del lecho; antes la pone sobre el candelero, para que los que entren vean la luz. Porque nada hay escondido que no se haga manifiesto; ni oculto, que no sea conocido y venga a ser [manifiesto».

El procedimiento de aplicar el mismo proverbio en dos sentidos distintos, pero coincidentes en la idea dominante —que sería, en nuestro caso, la tendencia innata de la verdad a abrirse paso— podría muy bien remontarse al mismo Cristo que en dos ocasiones distintas habría hecho doble aplicación del mismo principio general [14]; pero cabe también que el proverbio fuera acuñado por Cristo en una sola ocasión y extendido después por la catequesis oral o por los mismos evangelistas a contextos distintos.

La comparación que venimos estableciendo entre los evangelistas canónicos y el apócrifo de Tomás a propósito de estos dichos proverbiales nos inclina a suscribir la segunda hipótesis.

---

[14] Cfr. BOVER, *a. c.*

En efecto: El *Evangelio de Tomás* reproduce las dos expresiones que forman el doble *logion* de Mt 10, 26s. y Lc 12 2s., en contextos distintos.

a) Comencemos por la segunda (el mandato de predicar en público lo que se oye en secreto), que en Mt 10, 27 se aparta del contexto. El *Evangelio de Tomás* contiene sólo el segundo estico y con ligeras variantes:

> «Lo que oigas por tu oido o por el otro oído, pregónalo sobre vuestros tejados. Porque nadie enciende una lámpara y la pone bajo el celemín o en un lugar escondido, sino sobre el candelero *a fin de que todos los que entren y salgan vean la luz*» (n. 38) [15].

Es curioso que la asociación establecida aquí entre la segunda parte del *logion* que estudiamos y la parábola de la lámpara y del candelero, se establece en Mc 4, 21s. y Lc 8, 17 entre las mismas parábolas y la primera parte del *logion*. La contextura de la frase es idéntica en los evangelistas canónicos y en el apócrifo: proverbio y parábolas se unen con la partícula causal «porque», con la única diferencia de que en los canónicos la parábola precede al proverbio y en el apócrifo el orden es inverso.

Otra coincidencia curiosa: El *logion* del apócrifo a que acabamos de referirnos y que asocia la segunda parte del proverbio canónico a la parábola de la lámpara y del candelero, va inmediatamente precedido de este otro:

> «Jesús dijo: Una ciudad edificada sobre un monte elevado
> y fortificada,
> no es posible que caiga
> ni se la puede ocultar» (n. 37).

El mismo orden se observa en Mt 5, 14s.:

> «No se puede ocultar una ciudad
> edificada sobre un monte;
> ni encienden una lámpara
> y la ponen debajo del celemín,
> sino sobre el candelero
> para que alumbre a todos los que están en la casa».

b) La *primera parte* del porverbio en cuestión aparece por dos ve-

---

[15] Las últimas palabras subrayadas coinciden con Lc 8, 16; 11, 33. En Mt 5, 15 y en Mc 4, 21 recurren en otra forma.

ces en el apócrifo, y por cierto —aunque en contextos distintos de los canónicos— con la misma doble significación que en éstos:

Según el *logion* n. 5,

> «Jesús dijo: Conoce lo que está delante de tu vista, y lo que te está escondido se te revelará. Porque *nada hay oculto que no haya de ser revelado*».

Se trata probablemente de las progresivas revelaciones como premio al conocimiento y aceptación de las cosas más sencillas. El sentido del proverbio es que *Dios tiene intención de revelar* lo que al principio es misterio. Estamos en la línea de Mc 4, 22 y Lc 8, 17. Lo confirma el estico siguiente, que falta en nuestro texto copto, pero que aparece en la redacción griega de estos mismos dichos de Cristo conservada en un fragmento de Oxyrynchus: «Ni... enterrado que no haya de ser resucitado» [16].

El *logion* siguiente (n. 6) reza así:

> «Sus discípulos le interrogaron, le dijeron: ¿Quieres que ayunemos? ¿Cómo tenemos que orar y hacer la limosna, y qué manera de alimentarnos tenemos que observar? Jesús dijo: No digáis mentira, y lo que tengáis ansia de hacer no lo hagáis; porque todas estas cosas son manifiestas a la faz del cielo; *nada de lo que está encubierto dejará de ser revelado y nada de lo que está disimulado tardará en hacerse público*».

Aquí estamos en la línea de Mt 10, 26 y Lc 12, 2-3. El proverbio es un aviso contra la hipocresía, aunque en este caso no se trate de los fariseos, sino de los propios discípulos.

* * *

No es todavía llegado el momento de sacar conclusiones.

Pero el estudio que hemos emprendido y que se deberá continuar con todos los pasajes que el *Evangelio de Tomás* tiene comunes con los Evangelios canónicos, sitúa a nuestro apócrifo en el mismo plano de los sinópticos en cuanto a los procedimientos redaccionales.

Madrid, febrero, 1960. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, PBRO.

---

[16] El texto, que se corresponde literalmente con el del papiro 654 de Oxyrynchus, ha podido ser completado por una inscripción de una banda funeraria, procedente asimismo de Oxyrynchus, descubierta por M. Roger Rémondou, e identificado con los apócrifos por H. Ch. Puech que dice así: «Nada hay enterrado que no haya de ser resucitado». Cfr. H. CH. PUECH, *Un logion de Jésus sur bandelette funéraire*, en «Bulletin de la Société Ernest Renan», N. S. 3 (1954) 126-129 (correspondiente a la sesión de 30 de enero de 1954).

El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología

I

INTRODUCCION

La arqueología incluye no solamente las excavaciones, sino toda clase de monumentos, inscripciones y documentos escritos. Su importancia para los libros sagrados está frecuentemente señalada en la Encíclica «Divino Afflante» de Pío XII, publicada el 30 de setiembre de 1943, con ocasión de las bodas de oro de la «Providentissimus Deus», de León XIII: «No hay quien pueda ignorar cuánto ha cambiado la situación de los estudios bíblicos y de sus ciencias subsidiarias en el transcurso de los últimos cincuenta años. Cuando nuestro predecesor publicó la carta Encíclica «Providentissimus Deus» apenas se había explorado un solo lugar de Palestina con serias excavaciones. Ahora, en cambio, esta clase de investigaciones es mucho más frecuente y está muy desarrollada con métodos más precisos y habilidad técnica, proporcionándonos así una información cada vez más abundante y concreta. La luz que ha resultado de estas exploraciones para la más correcta y perfecta inteligencia de los libros sagrados es conocida de los especialistas y de todos los que aman estos estudios. El valor de las excavaciones aumenta con el descubrimiento periódico de documentos escritos que ayudan mucho al conocimiento de los idiomas, literatura, hechos, costumbres y formas de culto de los tiempos más antiguos. Y no es de poca importancia el descubrimiento y la investigación, tan frecuente en nuestros tiempos, de p a p i r o s, que han contribuído tanto al conocimiento de la literatura e instituciones públicas y privadas, especialmente del tiempo de Nuestro Salvador» [1].

El libro más favorecido con el descubrimiento y publicación de los

[1] *Ench. Bibl.*, 2.ª edit., Romae, 1954, n.º 546.

papiros es precisamente el IV Evangelio, sobre el que se habían montado las más peregrinas hipótesis y enzarzado perennes discusiones de la crítica independiente. Tanto el papiro Bodmer como el Egerton, el pergamino Dura Europos, la colección de Oxyrinco y el diminutivo fragmento Rylands pertenecen a la constelación del IV Evangelio.

II

CATALOGACION Y BREVE DESCRIPCION DE LOS MSS.

Al presentar los documentos más antiguos recientemente descubiertos, los distribuiremos en tres épocas: A) Los primeros hallazgos; B) Los mss. del trienio 1933-1935; C) El papiro Bodmer II. La historia de estos descubrimientos providenciales nos servirá para iluminar los orígenes y el autógrafo mismo del IV Evangelio.

A) *Los primeros descubrimientos.*

Hasta el siglo XIX el ms. más antiguo era el B, del siglo IV. El 1844 descubre Tischendorf el S, también del siglo IV. En 1906 el americano Ch. L. Freer compró a cierto comerciante árabe cuatro lotes de mss. Uno de ellos contenía en buen estado de conservación el texto griego de los evangelios. Seis después, en 1912, H. A. Sanders, profesor de la Universidad de Michigan, publicaba una edición en fotocopias del documento con el título: «The Washington manuscript of the Four Gospels» y adjuntaba un trabajo crítico a la edición que aparecía en New York, como volumen de la colección Freer. El ms. recibió la letra W en la clasificación de Gregory. No se sabe de una manera cierta el sitio de donde provienen estos lotes comprados al árabe Alí. El editor piensa, como posible lugar de origen, en las ruinas del monasterio de Vigneron, cerca de la tercera pirámide. Goodneed sugiere el nombre de Anba Shenood. Schmidt propone el convento de Atripe, en la vecindad de Sohak, localidad cercana a Akhmim.

Se trata de un códice de pergamino de 187 hojas, distribuídas en 26 cuadernillos de ocho hojas cada uno. Sus dimensiones son: 20 por 14 cms. Escritura a una sola columna, por lo común de 30 líneas. Mayúsculas claras, bien formadas, con una ligera inclinación. Generalmente muy legibles. Los evv. del Codex W están colocados según el orden occidental: Mt Jn Lc Mc. Es la misma distribución del Codex Bezae y otros viejos códices latinos. Dos lagunas causadas por la pérdida de tres hojas deterioran ligeramente el ms. Una de ellas afecta al IV Ev. (Jn 15^{25}-16^{7}).

Por lo que respecta al texto de W, el editor Sanders cree que el tronco de que depende se formó de trozos y fragmentos cada uno distinto del texto. Esto hace pensar que se copió en un momento en

que era difícil procurarse mss. completos de los evv. Además, estos códices eran mss. transcritos por particulares que se permitían completar su texto y, como no eran profesionales, introducían numerosas faltas. Sanders menciona la persecución de Diocleciano en el año 303, durante la cual los mss. de las Escrituras oficiales desapacieron y sólo se podían encontrar mss. incompletos pertenecientes a particulares.

Respecto a la datación de W, Hoskier afirma que fue copiado en el siglo IV. Y por ciertas analogías con el P. Oxy. 2, añade que su transcripción se hizo sobre un códice del siglo III o principios del IV. Por consiguiente, el W es tan antiguo como el B y el S [2].

Los papiros de Oxyrinco [3]

Los papiros encontrados en Behnesa de Egipto, la antigua Oxyrinco, por Grenfell y Hunt y publicados en sucesivos volúmenes a partir de 1898 constituyen, juntamente con los mss. hallados en la vecina región de Fayum, el comienzo de los modernos descubrimientos neotestamentarios. Ya quedan algo lejos de nosotros, pero en su día provocaron análoga expectación a la del Bodmer II y los papiros del trienio 1933-1935.

El 1885 se encontró en el Fayum un fragmento de los evangelios. En 1897 se dieron a la publicidad 8 fragmentos de sentencias atribuídas a Jesús. Hallazgos similares de Logia se reprodujeron en 1904. En diciembre de 1905 nuevos descubrimientos de evangelios no canónicos. No vamos a dar aquí una detallada información del copioso material encontrado en los años siguientes. Sólo mencionaremos los mss. con textos del IV Ev., pertenecientes a los primeros siglos cristianos.

Los más conocidos son los fragmentos P. Oxy. 208 y P. Oxy. 1781, que han entrado en la clasificación general de los papiros del N. T. con la sigla P^{5}. Pertenecieron a un códice de la segunda mitad del siglo III, probablemente un leccionario. Contienen parcialmente tres capítulos, el I.XVI y XX. Concretamente: $1^{23-31.33-41}$, 16^{14-30}, $20^{11-17.19-20.22-25}$. Lagrange subraya la pureza de su texto, completamente limpio de toda armonización, de toda corrección teológica o elegante. Se conserva en el Museo Británico de Londres.

---

[2] Cf. J. Jacquier, *Le manuscript Washington des évangiles:* RevBibl 10 (1913) 547-555; DBS III, art. *Freer*, col. 527.

[3] Cf. B. P. Grenfell-A. S. Hunt, *The Oxyrhincus Papyri*, London, 1898 siguientes; J. M. Lagrange, *Critique textuelle du N. T.*, II, p. 118; F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, London, 1958, pp. 185-86; Maldfeld, G.-B. M. Metzer, *Detailed list of the Greek papyri of the New Testament:* Journ. Biblical Literat. 68 (1949) 359-70; O. Montevecchi, *Il quarto Vangelo e le scoperte papirologiche più recenti*, LaScuolCat 86 (1958) 269-70; A. Calderini, *Ossirinco:* EnciclCattItal 9, pp. 428-29.

El P. Oxy. 1228 (= P^{22}) es un fragmento de rollo. Muy semejante en sus características al anterior (P^{5}). Pertenece a los finales del siglo III. Contiene sólo algunos vv. de los cap. XV y XVI. Concretamente 15^{25-27}, $16^{1-2 \cdot 21-31}$. Se archiva en la Biblioteca de la Universidad de Glasgow.

El P. Oxy. 1597 (= P^{28}) es fragmento de un códice del siglo III/IV. Sólo leemos en él $6^{8-12 \cdot 17-22}$. Se guarda en la Pacific School of Religion de Berkeley, en California.

El P. Oxy. 847 es una hoja de códice en *pergamino* publicada entre los papiros de la colección Oxyrhincos. Pertenece al siglo III/IV y contiene 2^{11-22}.

El P. Oxy. 1780 (= P^{39}) fragmento de códice del siglo IV conservado en Chester, Pa. Crozer Seminary Bucknell Library, que contiene 8^{14-22}.

B) *Los mss. del trienio 1933-1935.*

1.—P. Rylands 457 [4]

El papiro Rylands (P^{52}) es un pequeñísimo fragmento de hoja de papiro que desde 1920 estaba almacenado en la Biblioteca de John Rylands (Manchester) y esperaba, junto con un lote de mss., su estudio y clasificación. El trabajo se encargó a Arturo Hunt, quien en unión de B. Grenfell debía editar el material. Después de la muerte prematura de Hunt, pasó el encargo a C. H. Roberts, miembro del colegio de S. Juan, de Oxford. P^{52} fue publicado el 1935 por C. H. Roberts. Se trata de un fragmento de exiguas dimensiones (8,9 por 6 cms.). La hoja íntegra podría medir 23 por 19 cms. Formato reducido y semejante al de Bodmer II. La página podría contener, a lo sumo, unas 19 líneas, pero de ellas sólo se conservan 7, muy incompletas, por cada lado del papiro. En total 14 líneas, correspondientes al coloquio de Pilato con Jesús sobre su dignidad real (Jn $18^{31-33 \cdot 37-38}$). La hoja, al estar escrita por los dos lados, pertenecía a un códice y no a un rollo. Su antigüedad sobresale sobre todos los mss. neotestamentarios hasta ahora conocidos. Roberts, su editor, dice que la hoja no es posterior al siglo II y cree, incluso, que pertenece a la primera mitad del siglo II. F. Kenyon, del Museo Británico; W. Schubart, de la Universidad de Berlín; H. Idris Bell, Deissmann examinaron independientemente el ms. y coincidieron en ponerlo en los primeros decenios del siglo II.

---

[4] Cf. C. H. Roberts, *An impublished Fragment of the fourth Gospel in the Rylands John Library*, Manchester, 1935; A. Merk: Biblica 17 (1936) 99-101; E. Florit, *Parlano anche i papiri*, Roma, 1943; F. Kenyon, *La Biblia y los recientes descubrimientos arqueológicos*, Madrid, 1947; CultBibl 15 (1958) 381. *Papiros antiguos sobre el IV Evangelio.*

La confrontación paleográfica con papiros de la época de los Flavios y con otros mss. que tienen fecha (vg. una carta privada del año 94, una súplica del año 127, otro documento del año 117) confirman la antigüedad de P^{52}. Su lugar de origen no se puede determinar con certeza. Venía incluído en un paquete de papiros traídos por Grenfell de Egipto. Probablemente se encontró en la región del Fayum, a 115 kilómetros del Cairo, o en la próxima zona de Oxyrinco, en el Medio Egipto. Sus aportaciones a la crítica textual son escasas. Su valor radica en ser el testigo más antiguo que tenemos del texto evangélico.

2.—P. Egerton 2 [5]

En el mismo año 1935, meses antes de que Roberts publicara P^{52}, el profesor Idris Bell, conservador de los mss. en el Museo Británico, anunciaba en un artículo del *Times* del 23 de enero la adquisición, en el verano de 1934, de unos fragmentos de papiro. Pertenecían a cierto evangelio, hasta ahora desconocido, y provenían de Egipto, tal vez de Oxyrinco. Al mes siguiente publicaba en Londres los mismos papiros, acompañados de un amplio comentario. El ms. publicado por Bell es el famoso P. Egerton 2, así llamado por el nombre de su comprador en Egipto, en el verano de 1934. Consta de tres hojas de papiro pertenecientes originariamente a un códice. Recogen 4 episodios de la vida de Jesús, según un evangelio hasta hoy desconocido. Por sus múltiples relaciones con el evangelio de Jn, se le considera entre los papiros del IV Evangelio.

El primer fragmento contiene un discurso entre Jesús y los jefes del pueblo. Después se cuenta un complot para lapidar a Cristo. Todos ven un claro parentesco con Jn $5^{16.3.45}$, 9^{29}, 8^{59}, $10^{31.39}$, $7^{30.32.34}$. Al final de este primer fragmento se incluye la curación de un leproso, propia de los Sinópticos.

En el segundo fragmento se narra una controversia entre los fariseos y Jesús en torno al tributo. Está emparentada con Mt 22^{15}. Pero se hace alusión a Jn 3^{2}: «Rabí, sabemos que vienes de parte de Dios como maestro».

El tercer fragmento apenas tiene algo legible. Los editores, en algunas palabras supervivientes, leen Jn 11^{53}. De los problemas que suscitó este papiro hace un estudio exhaustivo Ugo Gallizia en la revista «Aegyptus» el año 1956. Todos coinciden en la antigüedad. Pertenece a la mitad del siglo II, más bien antes que después. Y es

---

[5] Cf. H. I. Bell-T. C. Skeat, *Fragment of an unknown Gospel and other early christian papyri*, London, 1935; U. Gallizia, Aegyptus, 36 (1956) 29-72, 178-234; J. M. Lagrange, *Deux nouveaux textes relatifs a l'évangile:* RevBibl 44 (1935) 321-43.

contemporáneo de P^{52}. Se le ha llamado «un quinto evangelio». Pero es más bien un mosaico de los cuatro evangelios canónicos, si no depende de la tradición oral. Algunos lo han considerado como un protoevangelio de Juan, como si el papiro no dependiera de Juan, sino al contrario. Pero esto es inadmisible, pues P^{52} es anterior al P. Egerton y supone ya la existencia de Jn en su redacción tradicional. Se ha defendido la anterioridad de P. Egerton por su forma más escueta y aliviada de pormenores. Pero un documento más breve no siempre es anterior al más largo. El II libro de los Macabeos es un compendio del libro I compuesto anteriormente por Jasón de Cirene (2 Mac 2^{24}).

3.—P. Chester Beatty [6]

El 1930 Mr. Chester Beatty compró en el Cairo un lote de mss. Sir Frederic Kenyon, director del British Museum, comunicó la noticia en el *Times* el 19 de noviembre de 1931 y fue publicando los mss. en una serie de volúmenes entre los años 1933 y 1937. Se dice que fueron hallados en los alrededores de Afroditópolis, en la orilla oriental del Nilo, frente al Fayum. Estaban dentro de uno o varios jarrones en el emplazamiento probable de una iglesia o cementerio cristiano. Hay trozos de 11 mss., de los cuales 7 contienen pasajes del A. T.; tres, del N. T. Uno contiene citas del libro de Enoc y de un sermón de Melitón, obispo de Sardes, en el siglo II. Los tres papiros del N. T. han sido clasificados con las siglas P^{45}, P^{46}, P^{47}. El P^{46} contiene fragmentos de las epístolas de S. Pablo y P^{47} la parte central del Apocalipsis. El más interesante es P^{45}. Tiene 30 hojas de códice, que completo pudo tener 110 hojas. Hay muchos fragmentos de los evv. y de los Hechos. De Jn $10^{7-25.31-42}$, $11^{1-10.18-36.43-57}$. Todo está escrito en una columna, según Kenyon, por una mano que puede ser considerada de la primera mitad del siglo III. Es el documento más antiguo que ha reunido los cuatro evangelios en un solo cuaderno.

4.—Pergamino de Dura Europos [7]

El 5 de marzo de 1933 se descubrió en Dura Europos, a orillas del Eufrates, un fragmento de pergamino de reducidas dimensiones

---

[6] Cf. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty biblical Papyri,* Fasc. II. *The Gospels and Acts* (Text, 1933; Plates, 1934); id., *La Biblia y los recientes descubrimientos arqueológicos,* Madrid, 1947; J. M. Lagrange: RevBibl 43 (1934) 4-41.

[7] Cf. M. Kraeling, *Studies and Documents edited by Kirsopp Lake,* III. *A Greek fragment of Tatian's Diatessaron from Dura,* London, 1935; J. M. Lagrange, *Deux nouveaux textes relatifs a l'évangile:* RevBibl 44 (1935) 321-343.

(9,5 por 10,5 cms.). Tiene 14 líneas legibles y restos de otra. Estaba enterrado en el terraplén de las murallas de la ciudad, a corta distancia de la sinagoga judía. Pertenecía seguramente a la iglesia cristiana de esta fortaleza romana. El templo fue destruído por los defensores antes de la toma definitiva de la ciudad por el rey Sapor, el año 256. El ms. es, por tanto, anterior a la fecha de la toma de la ciudad. Esta conclusión se confirma con el análisis paleográfico. El pergamino pertenece a la primera mitad del siglo III. El ms. se publicó en Londres el 1935 por Carl Kraeling. Es un fragmento del Diatessaron de Taciano. El fragmento nos conserva la petición de José de Arimatea sobre el cuerpo de Jesús (Jn 19^{38}).

C) *El papiro Bodmer II* [8].

La publicación del Bodmer II (P^{66}) ha tenido una repercusión excepcional muy merecida. En el breve tiempo que media entre su publicación y nuestros días (el vol. I se publicó el 1956, y el II, el 1958) ha sido objeto de numerosas recensiones y comentarios. Los paleógrafos lo datan como perteneciente a los principios del siglo III. El vol. I contiene los 14 primeros capítulos de S. Juan en un notable buen estado de conservación. El vol. II contiene un gran número de fragmentos de los otros restantes capítulos. Bodmer II nos ofrece un texto seguido de las dos terceras partes del IV Evangelio, anterior en unos 100 o 150 años al que nos dan los mss. del Vaticano y del Sinaí (B S), que hasta ahora servía de base para las ediciones críticas.

Bodmer II se presenta bajo la forma de un códice de papiro de 108 páginas consecutivas, salvo una laguna de cuatro páginas (pp. 35-38 = Jn 6^{11-35}). Su formato es más bien reducido (16,2 por 14,2 cms.), algo más pequeño que P. Rylands. En su estado actual consta de cinco cuadernillos desiguales en el número de hojas. El evangelio completo debía ocupar unas 146 pp., como el P. Rylands, cuando estuvo completo (ca. 130 pp.). Los cuadernillos descosidos hoy y sueltos están muy bien conservados, las hojas enteras y los márgenes intactos. La armonía entre la forma de las letras y el formato del

---

[8] Cf. V. MARTIN, *Papyrus Bodmer* II, Bibliotheca Bodmeriana, Genève, 1956 (Jn 1-14); ÍD., 1958 (Jn 14-21); ÍD., *Un nouveau codex de papyrus du IV évangile:* EphThLov (1956) 547-548; G. MALFELD, NTStud 1 (1956-57) 79-81; E. VOGT: Bibl 1957, 261-286; F. M. BRAUN: RevThom 1957, pp. 79-84; K. ALAND: NTStud 3 (1957) 261-286; W. A. WORDSWORTH: NT 1 (1957) 1-7; M. E. BOISMARD: RevBíbl 1957, pp. 363-398; P. G. DANESI, *Il più antico codice del Vangelo di Giovanni. Il papiro Bodmer II recentemente scoperto:* RivBibl 6 (1958) 295-322; B. BOTTE, *Le texte du IV Evang. et le papyrus Bodmer II:* BiblVieChret 24 (1958) 96-107. Para más amplia bibliografía cf. New Testament Abstracts 2 (1957-8), p. 230; vol. 3 (1958-9), pp. 38-39, 145.

códice revela un trabajo cuidadoso, que no puede ser ejecutado sino por un copista de profesión. Victor Martin, su editor, piensa en un «scriptorium» adjunto a algún monasterio, que buscaba cierta calidad en sus mss. La hipótesis de un monasterio tan organizado hacia el 200 en el Egipto Medio presenta sus dificultades para otros arqueólogos. Por esto Aland prefiere pensar en la Escuela Catequética de Alejandría, insigne por su actividad editorial [9]. Los críticos concuerdan en fijar el mss. en los principios del siglo III, alrededor del año 200. Como fechas límites señalan los años 170-230. La comparación con la grafía del Oxy. 1622, que contiene un contrato fechado el año 148, inclina a algunos a una datación anterior al año 200. El códice se escribió ciertamente en Egipto, aproximadamente en los tiempos de Septimio Severo, mientras ocupaba la cátedra de Roma el Papa africano Víctor o su sucesor Ceferino, en el período de máximo florecimiento de la Escuela Catequética de Alejandría. Por consiguiente, tenemos un texto del IV Evangelio que pudo manejar Orígenes o Clemente de Alejandría.

El texto de Bodmer II tiene manifiestas afinidades con el Vaticano y Sinaítico, que se consideran como las mejores representaciones del texto alejandrino. Se apoya frecuentemente en el texto Vaticano, pero ofrece numerosas e importantes coincidencias con el Sinaítico, en oposición a aquél. El principal interés bajo el punto de crítica textual consiste en que Bodmer no es un testigo exclusivo del texto alejandrino, sino que utiliza, al menos, dos textos diferentes. Así nos permite revivir el trabajo de un copista que no se contenta con transcribir, sino que va escogiendo entre dos tradiciones diferentes.

Es interesante su valor arqueológico. Los tratados paleográficos de los primeros decenios de nuestro siglo afirmaron que el rollo o volumen fue el más antiguo agente de difusión de la literatura cristiana; pero hoy se impone la tesis contraria, a favor del cuaderno o códice de papiro, por lo menos en las regiones orientales del imperio. El códice es más antiguo de lo que antes se creía. Se remonta hasta el siglo I y tiene su origen, según parece, en occidente. Aquí es donde surgió la idea de reemplazar las tablillas de madera embadurnadas de cera y unidas por anillas o correas de cuero —de uso ordinario para borradores y notas de uso personal— por hojas de pergamino dobladas en dos. El «rollo» tradicional mantuvo generalmente su primacía, pero las ventajas del cuaderno le dieron, a partir del siglo III, una victoria definitiva. En esta competición del «rollo» y el «códice» las comunidades cristianas jugaron un papel importante, pues adoptaron en seguida el códice para la transcripción de los evangelios. Los mss. cristianos más antiguos tienen la forma de códices. De los 68 papiros del N. T. conocidos hasta ahora, sólo tres son volúmenes o «rollos».

---

[9] Cf. TheolLitZeit, 1957, 161.

Todos los demás son códices, por ejemplo, P. Rylands, P. Chester Beatty, P. Bodmer II. El papiro era lo normal en su país de origen, Egipto. En occidente, donde el papiro era producto de importación, se prefirió el pergamino, de más fácil adquisición. Estos códices de papiro han llegado a nosotros en un estado muy fragmentario; en restos de hojas (P. Ryl.) o de hojas separadas, que no forman cuadernillos, por estar carcomidos sus bordes (P. Chester Beatty). P. Bodmer II nos restituye en estado de conservación excepcional un códice o una porción substancial de códice.

Con esta enumeración tenemos todos los mss. conocidos hasta hoy del IV Evangelio, con datación en los cuatro primeros siglos. A ella sólo se deben añadir los grandes códices unciales Vaticano (B) y Sinaítico (S) del siglo IV [10] y el pequeño fragmento WESSELY con Jn $20^{1-18.21-27}$ [11].

Clasificados por orden cronológico tenemos:

Siglo II.

P. Ryl. 457 (= P^{52}), primera mitad, ca. 125.
P. Egerton 2, ca. 150.

Siglo III.

P. Bodmer II (= P^{66}) ca. 200.
Perg. Dura, ca. 220.
P. Chester Beatty (= P^{45}) ca. 225.
P. Oxy. 208-1781 (= P^{5}) ca. 275.
P. Oxy. 1228 (= P^{22}) ca. 275.
P. Oxy. 1597 (= P^{28}) siglo III/IV.
P. Oxy. 847 (perg.) siglo III/IV.

Siglo IV.

Codex Freer de Washington (= W).
P. Oxy. 1780 (= P^{39}).
Codex Vaticanus (= B), Codex Sinaiticus (= S).
Perga. Wessely, siglo IV/V.

III

EL AUTOGRAFO DEL IV EVANGELIO

S. Pedro de Alejandría, obispo y mártir en el año 311, llama a Juan «Teólogo y Evangelista». Cita varios textos de su evangelio y entre otros 19^{14}, donde lee hora *tertia*, en vez de la hora *sexta*, de

---

[10] Cf. KENYON, *Our Bible*, pp. 191-198. 202-206.
[11] Cf. WESELY, *Studien für Paläograph. und Papyr.*, vol. XII, n. 184.

la lectura ordinaria. Apela a copias esmeradas y al propio *autógrafo* que, por la divina gracia, «se conserva con gran veneración de los fieles en la iglesia de Éfeso» [12]. G. R. Gregory subestima este testimonio porque dice que en el siglo IV ya empiezan los cristianos a interesarse por los autógrafos y se forman las leyendas sobre ellos [13].

El testimonio de S. Pedro de Alejandría tiene, sin embargo, su fuerza. Apela a copias esmeradas de S. Juan, mostrando con ello su sentido crítico, propio de toda la Escuela de Alejandría. No dice que él viera el autógrafo, pero afirma que se venera en la iglesia de Éfeso. Alejandría tiene comunicación fácil con Éfeso, ambas ciudades importantísimas y abiertas al mar. Esto se escribe a principios del siglo IV, a dos siglos de distancia del autógrafo. No se puede decir que S. Pedro de Alejandría hable por pura invención subjetiva. A él ha llegado por referencias venidas de Éfeso. Lo menos que se puede decir es que en Éfeso existía una copia muy antigua del evangelio, que se daba como autógrafo del propio S. Juan. La veneración que se le tiene es particular y no se le da a todas las demás copias del evangelio. Esta distinción debía fundarse en alguna característica particular.

Dado, pues, que no se conservara el mismo autógrafo, «las copias esmeradas» que ha visto S. Pedro de Alejandría y la misma copia singular, que se veneraba en Éfeso como autógrafo, nos acercan mucho al escrito personal del Apóstol. Si a esto añadimos los modernos descubrimientos arqueológicos de que hemos hablado en la parte anterior, bien podemos decir que hemos llegado muy cerca del autógrafo del IV Evangelio o de las primeras copias que se hicieron de él. La contemporaneidad del texto evangélico respecto del Apóstol Juan es un hecho por la datación de los documentos anteriormente descritos y la longevidad tradicional del Apóstol. Los copistas de P^{52} y P. Egerton 2, si no conocieron a Juan, pudieron muy bien ser contemporáneos suyos. El copista de Bodmer II pudo muy bien tener a la vista dos o más textos contemporáneos de Juan.

S. Pedro de Alejandría habla de «la veneración» en que se tenía el códice de Éfeso. Era una veneración sagrada y apostólica. Esta autoridad sagrada del texto del IV Evangelio nos la confirman también los recientes hallazgos. El P^{45} ha reunido en un mismo cuaderno el texto de Mt Jn Lc Mc. El pergamino de Dura Europos armoniza el texto de los cuatro evangelios, y el P. Egerton 2 los equivalora en la confección de su mosaico literario. Tenemos, pues, que los recientes hallazgos arqueológicos demuestran la contemporaneidad del texto del

---

[12] Cf. *Fragmenta:* MG 18, 517; 92, 77 C. *(Chronicon Paschale,* del siglo VII, reproduce el texto de S. Pedro de Alejandría).

[13] Cf. G. R. GREGORY, *Textkritik des N. T.,* Leipzig, 1908, p. 907.

IV Evangelio con el apóstol Juan y su autoridad apostólica. Este mismo texto va encabezado con el título de «Evangelio según Juan», a principios del siglo III, en el Bodmer II, es decir, a un siglo de distancia del autógrafo. Y en la interpretación «sensu apostolico» que de este Juan evangelista nos hacen el Canon de Muratori, Teófilo de Antioquía, Ireneo, Clemente de Alejandría, etc., a fines del siglo II, podemos concluir con certeza que nuestro texto del IV Evangelio es realmente obra de Juan Apóstol.

Juan Leal, S. I.
De la Facultad Teológica de Granada

El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio

Ningún Evangelio ha sido tan combatido en cuanto a la fecha de su origen y en cuanto a su unidad literaria como el IV Evangelio [1]. La alta crítica creyó como tesis ya demostrada que su origen no era anterior al año 150. Pero un pequeñísimo fragmento, el Papiro Rylands (= P^{52}) echó por tierra todas esas lucubraciones que se creían tan científicas. Posteriormente, la crítica dirigió sus tiros contra la unidad de la obra, no sólo en cuanto al orden de los capítulos, que se suponía trastrocado, sino principalmente contra la unidad literaria de la obra misma, en la que se pretende advertir diversas manipulaciones, algunas de ellas muy tardías. Pero los descubrimientos papirológicos van tirando por tierra, poco a poco, mas con irresistible firmeza, tantos castillos que a muchos parecían inexpugnables. El IV Evangelio sigue resistiendo contra las teorías que destruyen su origen o su unidad literaria. Las que impugnan esta última quedan bastante malparadas ante el gran descubrimiento del Papiro Bodmer II (= P^{66}), publicado en 1956 y 1958 por V. Martin [2].

Pero no es la fecha de origen del IV Evangelio ni su unidad literaria lo que queremos estudiar aquí, a través del ya célebre y bien

---

[1] Las variantes del Papiro Bodmer II (ya oficialmente clasificado como P^{66}) que aquí pretendemos examinar, desde el punto de vista exegético, son: Jn 1, 3b-4; 1, 13; 1, 18; 4, 6; 5, 3b-4; 7, 37; 16, 7; 19, 5b; 7, 52; 8, 25b.

[2] V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II: Évangile de Jean, chap. 1-14* (Bibliotheca Bodmeriana, V). Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Genève, 1956), 152 páginas. A este tomo nos referimos cuando en nuestro trabajo hablamos del «volumen primero» de V. Martin.

V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II, Supplément: Évangile de Jean, chap. 14-21*, Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Genève, 1958), 53 pp.

Es ya muy abundante la bibliografía relativa al Papiro Bodmer II. Pero la mayoría de los trabajos se limitan a describirlo desde el punto de vista histórico y paleográfico. Algunos autores lo han estudiado particularmente en su aspecto crítico-textual. A lo largo del presente artículo iremos citando aquellos que, entre los consultados, nos han parecido más importantes.

conocido P^{66}, a pesar de que este Papiro, hoy el más antiguo entre los que contienen íntegro el Evangelio de san Juan, nos proporciona un texto y un orden de perícopes en todo idénticos al texto y al orden tradicional [3]. Tampoco pretendemos hacer un estudio de crítica textual. Son ya varios los autores que se han preocupado de este aspecto del P^{66} y de sus posibles relaciones con los principales códices [4]. Tampoco intentaremos describir las características del Papiro y de su historia (salvo en lo que atañe a los fines de nuestro trabajo), las cuales pertenecen ya al dominio público de los especialistas, puesto que rara es la revista científica que no haya publicado alguna nota o artículo sobre este gran descubrimiento [5].

Nuestro intento es puramente de carácter exegético. Observando las variantes textuales del Papiro, creemos que merecen la pena de ser estudiadas, no precisamente en cuanto a su valor crítico-textual (trabajo ya hecho en gran parte), sino en cuanto a que ellas representan, cuando menos, cómo se entendían o se interpretaban en la época del Papiro ciertos pasajes cruciales del IV Evangelio. Porque el texto del Papiro, cuando difiere del tradicional, precisamente en algunos pasajes cruciales, en caso de no ser prueba manifiesta de que la tradición textual posterior se ha corrompido, es prueba evidente, por lo menos, de cuál es el sentido que a esos pasajes se les daba al tiempo de hacerse la copia, o mejor, al tiempo del arquetipo o modelo que el Papiro reproduce, es decir: hacia finales del siglo II, menos de cien años después de haberse escrito el IV Evangelio.

---

[3] Esto vale especialmente para los capítulos 1-14, que aparecen en el Papiro sin interrupción (salvo la laguna que luego se indicará). Pero la afirmación vale también para los capítulos 15-21, por cuanto los fragmentos que de estos capítulos quedan encuéntranse en páginas correlativamente foliadas.

[4] Cf., entre otros, K. ALAND, *Papyrus Bodmer II. Ein erster Bericht*, en «Theologische Literaturzeitung» 82 (1957) 161-184; M. E. BOISMARD, *Le Papyrus Bodmer II*, en «Revue Biblique» 64 (1957) 363-398; H. ZIMMERMANN, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums*, en «Biblische Zeitschrift» 2 (1958) 214-253.

[5] Cf. F. M. BRAUN, *Un nouveau papyrus johannique: le Papyrus Bodmer II:* «Revue Thomiste» 57 (1957) 79-84. B. BRINKMANN, *Eine Papyrus-Handschrift des Johannesevangeliums aus dem II. Jahrhundert:* «Scholastik» 32 (1957) 399-410. F. LASSERRE, *Un nouveau manuscrit de l'Évangile de Jean:* «Revue de Théologie et de Philosophie» 7 (1957) 45-57. E. R. SMOTHERS, *Papyrus Bodmer II: An Early Codex of St. John:* «Theological Studies» 18 (1957) 434-441. E. VOGT, *Papyrus Bodmer P^{66}: Jo. 1-14 ca. 200 p. Chr.:* «Biblica» 38 (1957) 108-109. B. BOTTE, *Le texte du quatrième évangile et le papyrus Bodmer II:* «Bible et Vie chrétienne» 24 (1958) 96-107. J. J. COLLINS, *A newly Discovered Papyrus of St. John's Gospel:* «Catholic Biblical Quarterly» 20 (1958) 57-58; 281-289. O. MONTEVECCHI, *Il quarto Vangelo e le scoperte papirologiche più recenti:* «Scuola Cattolica» 89 (1958) 264-275.

1. El P^{66} y sus características

No son pocas ni de reducida importancia las cuestiones históricas relativas al P^{66} y a los conocimientos de los mss. en general que él nos confirma o nos descubre. Recordaremos aquí las principales, remitiendo al lector, entre los estudios que hemos logrado consultar, a los que mejor las exponen. Y entre todos ellos, la mejor fuente de información es el propio editor, teniendo en cuenta algunas correcciones que él mismo hace en el vol. II o *Supplément* con respecto a lo que antes escribiera en el vol. I.

a) *Forma.*—El II P^{66} tiene forma de códice y no de rollo. Esto confirma lo que ya se venía dando por cierto respecto a la forma de los mss. en la iglesia cristiana casi desde sus comienzos, especialmente para los Evangelios: se abandonó muy pronto la forma de rollo, para adoptar la de códice, mucho más manejable y más apta para consultar cualquier texto sagrado en un momento dado [6].

b) *Tamaño y contenido.*—El P^{66} conserva hoy 108 páginas consecutivas, salvo la laguna de cuatro páginas (las que llevarían los números 35-38), o sea 52 hojas, que contienen el texto de Jn 1, 1-14, 26, menos esas dos hojas intermedias perdidas, que contenían, indudablemente, el texto de Jn 6, 11-35. Estos datos se refieren a las hojas íntegras del ms., publicadas por el editor en su primer volumen. El mismo editor creyó, en un principio, que el ms. tendría, en su totalidad, 146 páginas [7]. Pero, al estudiar los fragmentos de las páginas restantes, advirtió que su primer cálculo estaba equivocado. Por lo visto, el amanuense era bastante irregular en cuanto al número de líneas en cada página y al número de letras en cada línea. El último pasaje conservado es el de Jn 21, 9 (sin que pueda afirmarse que el Papiro terminara aquí, antes todo lo contrario) y corresponde a la pág. 152. De las dos páginas siguientes sólo se han salvado precisamente sus números: «153» y «154». Y todavía faltarían dos páginas más para llegar hasta Jn 21, 25. ¿Será, pues, la pág. 154 la última, o existirían esas dos páginas más, de suerte que el Papiro tuviera íntegramente todo el cap. 21, incluso con la final actual del v. 25? Por hoy nadie puede responder sí o no a esta pregunta [8].

Las dimensiones del ms. son: 16,2 cm. de alto por 14,2 cm. de ancho. El códice era, por consiguiente, casi totalmente cuadrado.

c) *Epoca, lugar y ambiente.*—La escritura del P^{66} es la propia

---

[6] Martin, p. 8. Cf. Montevecchi, p. 265; Zimmermann, pp. 214-215.
[7] Martin, p. 11.
[8] Martin, *Supplément*, pp. 5-6.

de obras literarias y no la de escritos administrativos [9]. El lugar de su origen es ciertamente Egipto, sin que puedan precisarse apenas más detalles. Desde luego parece ser que fué adquirido en 1955 de una familia copta [10]. Pero sobre el lugar en que habría sido copiado nada se puede afirmar. El editor piensa, como posible, que este lugar sería un *scriptorium* dependiente de algún monasterio, donde, sin pretensiones de producir ejemplares de lujo, se obtenían copias de calidad bastante aceptable y aun buena [11]. Pero Aland niega que para entonces —hacia el año 200— existiera ya el monaquismo [12], el cual apareció en Egipto por lo menos un siglo más tarde [13]. Mas esta hipótesis sobre la no existencia del monaquismo hacia el año 200 quizás también esté sujeta a revisión. Porque si Qumrán tenía su monasterio y su *scriptorium* ya en el siglo I a. C., no se ve por qué no pudo haber también monasterios cristianos hacia el 200 d. C. [14]. Como mera hipótesis, Aland y Smothers sospechan que el lugar de origen del P^{66} bien pudo ser Alejandría con sus escuelas catequéticas [15]; y Aland sugiere que también podría pensarse, en vista de los descuidos del amanuense, aunque corregidos luego de su propia mano, que se trataba más bien de algún *scriptorium* público cristiano (o quizá gnóstico), donde se encargaba la copia y se pagaba [16].

En cuanto al tiempo, el editor Martin, después de haber consultado con expertos papirólogos y en virtud de criterios paleográficos y de confrontamientos con los Papiros Rylands y Egerton 2, señala como fecha bastante aproximada, y en números redondos, el año 200 de nuestra era [17]. De la misma opinión es otro papirólogo berlinés, el Dr. Schubart, consultado al efecto por Aland [18]. Este llega a sospechar que las primeras hojas pueden ser incluso algo anteriores al año 200, si bien de la misma mano que el resto del Papiro, como defiende el editor.

d) *Otras características (puntuación, omisiones, enmiendas).*—La puntuación es muy rudimentaria y nada sistemática. Todos los signos de puntuación se reducen a uno solo y no frecuente: el punto. En el ms. el punto hace las veces de nuestra coma, punto y coma, dos puntos, punto final y signo de interrogación [19].

---

[9] MARTIN, p. 15.
[10] ZIMMERMANN, p. 215.
[11] MARTIN, p. 10.
[12] ALAND, pp. 180 s.
[13] ZIMMERMANN, pp. 215 s.
[14] MONTEVECCHI, p. 266.
[15] ALAND, p. 180. E. R. SMOTHERS, p. 441.
[16] ALAND, pp. 180 s.
[17] MARTIN, pp. 17-18.
[18] ALAND, p. 164.
[19] MARTIN, pp. 23-24.

El amanuense es buen calígrafo, pero incurre con frecuencia en omisiones: letras, sílabas, palabras aisladas, grupos de palabras. Sin embargo, ha tenido también una buena cualidad: casi todas las omisiones han sido reparadas por él mismo. «Hay en nuestro ms. —dice Martin— veintidós omisiones importantes, todas ellas corregidas» [20]. Y añade el editor que, con toda probabilidad, las correcciones son de la misma mano que todo el ms. y contemporáneas a él, es decir, hechas inmediatamente de terminada la copia.

También es muy exacto y cuidadoso en señalar las letras o palabras que sobran, bien incluyéndolas entre signos especiales, bien borrándolas del todo y escribiendo algo más arriba la corrección, de forma que queda el vacío de la letra borrada [21].

Las correcciones pueden ser debidas o a la compulsación que hace el amanuense entre su copia y el arquetipo o modelo, o al hecho de comparar su copia con algún otro texto importante, distinto de su modelo. Esto último parece bastante seguro. Como estas correcciones se hallan a todo lo largo del ms., parece innegable el cotejo íntegro de la copia con algún otro texto, en el cual figuraban indudablemente las palabras que ahora se corrigen [22]. Pero, tanto si el cotejo se hizo sobre el modelo como si se hizo sobre otro texto, lo que sí parece cierto es que las correcciones no provienen de otra mano.

e) *Familia o grupo.*—Complicada y difícil es la cuestión de determinar a qué familia o a qué grupo pudiera pertenecer el P^{66}. Y en cierto modo, toda respuesta sería aún prematura, si se quiere presentarla con caracteres de definitiva. Nosotros aquí nos limitamos al punto de vista que pudiera servirnos algo en orden a lo que luego diremos. Los estudios más sólidos en torno al P^{66} y sus relaciones con la crítica textual del IV Evangelio que hemos encontrado, y a los cuales remitimos, son, además del editor [23], Aland [24], Boismard [25] y Zimmermann [26]. Las conclusiones a las cuales llegan son algo diferentes, porque diferentes son el punto de partida y los criterios de comparación. Sin embargo, están de acuerdo, en general, en que el P^{66} no puede ser clasificado entre los cuatro grupos tradicionales (alejandrino, occidental, cesariense y antioqueno), pero que son muchos los puntos de contacto del Papiro con el texto del códice Vaticano (B) y mayores aún con el códice Sinaítico (S o «alef») y con el Cantabrigense (D). Y Zimmermann añade, entre otras, estas dos observaciones, que para

---

[20] Ibid., pp. 30-31.
[21] Ibid., p. 32.
[22] Ibid., p. 141.
[23] Ibid., p. 143.
[24] ALAND, art. cit.
[25] BOISMARD, art. cit.
[26] ZIMMERMANN, art. cit.

nuestro caso son muy importantes: 1) que hoy es ya seguro que el llamado texto egipcio o neutral, sustancialmente representado por el B y por el S, existía doscientos años antes que estos códices y, por consiguiente, no se puede sostener ya que ese texto sea producto de una recensión realizada en el siglo IV, y por eso mismo posterior al grupo occidental; 2) que, como quiera que en el P^{66} hay tantas variantes de tipo occidental, «puede establecerse una íntima relación entre el Papiro y la tradición latina» [27] y debe admitirse que ya para el año 200 existía una traducción latina norteafricana de los Evangelios, la cual comenzó a influir no poco en el mismo texto griego; influjo que se manifestó fuertemente aún, doscientos años más tarde, en el S [28].

Hemos querido resumir las noticias que preceden, con miras a la mayor claridad y valor de nuestra argumentación en las páginas que siguen. Nos fijaremos principalmente en el aspecto exegético, que constituye la finalidad de nuestro estudio. Creemos, efectivamente, que algunas variantes del P^{66} o bien ofrecen un texto tan autorizado como el de los mejores códices y ediciones, o bien son fruto de reflexiones anteriores al amanuense del Papiro, quien las encontró en el modelo que copiaba o en el texto con el cual cotejó su copia. Pero, aun en el peor de los casos, la manera de escribir el P^{66} un texto determinado refleja la exégesis que de él hacían en su tiempo, es decir, cómo entendían ciertas frases difíciles del texto original del IV Evangelio.

Por consiguiente, no nos fijaremos más que en las principales variantes del P^{66} que tengan algún valor desde el punto de vista doctrinal.

2. Algunas variantes secundarias del P^{66} [29]

1) *El Prólogo* (Jn 1, 1-18).

Comenzamos por la célebre cuestión en torno a la división lógica —dependiente de la puntuación— de los vv. 3b-4. Y aquí nos falla totalmente la ayuda que pudiera prestarnos el P^{66}. Porque, a pesar de que el amanuense no ha escatimado su único signo de puntuación (el punto) en el v. 1a-b (pone el punto después de λόγος 1.° y 2.°, y no se sabe si también lo puso después de θεόν en el v. 1b y v. 2, porque

---

[27] Zimmermann, p. 225.

[28] Ibid.

[29] Una lista bastante completa de variantes, en general, puede verse en Aland (art. cit., pp. 168-175), y mejor clasificadas, según que coinciden con los mejores códices o difieren de ellos, en Zimmermann (art. cit., pp. 226-243) el cual nos da también, en lista especial, las variantes propias del Papiro (ibid., pp. 236 s.), no testimoniadas por casi ningún otro ms. Conforme a nuestro propósito, nosotros nos fijamos aquí solamente en las que pueden influir más en la exégesis del IV Evangelio.

en ambos casos esta palabra está mutilada); y a pesar de haber puesto punto en el ἐγένετο 1.° del v. 3, ya no hay signo alguno de puntuación hasta el φαίνει del v. 5. Y para colmo, al principio del v. 4 omite la preposición ἐν delante de αὐτῷ, resultando la frase de esta forma: ὁ γεγονεν [, ?] αὐτῷ ζωὴ ἦν.

El hecho es curioso si se tiene en cuenta que el amanuense trabaja en una época y en un ambiente histórico en los que están a la orden del día las corrientes gnósticas, que tanto uso hacían de los vv. 3-4, puntuados de forma que ὁ γέγονεν perteneciera a la frase siguiente. La omisión de todo signo divisorio de la frase significaría —deduce acertadamente Braun [30]— que el amanuense en manera alguna comulgaba con las interpretaciones gnósticas, antes al contrario, que no veía en este texto joánico lo que los valentinianos querían ver.

La omisión de la preposición ἐν al principio del v. 4 difícilmente podrá calificarse de voluntaria. Es cierto que nuestro amanuense corrige con diligencia laudabilísima tanto las adiciones como las omisiones en que involuntariamente pudiera haber incurrido en su copia. Y de ello hay pruebas a lo largo de todo su ms. Sin embargo, es inconcebible que cometiera a sabiendas esta omisión y que pretendiera con ella darle a la frase otro sentido, el cual por fuerza resultaría insólito. Porque, si la frase empezara por ὁ γέγονεν y leyéramos: *lo que ha sido hecho era vida para él,* esto resulta inaudito y aun carente de sentido. Y si la frase comienza por αὐτῷ (sin la preposición ἐν) y entonces se lee: *para él había vida,* o sea, *él tenía vida, era ser vivo,* tampoco se obtiene un sentido totalmente satisfactorio.

La explicación única posible es más sencilla: involuntariamente omitió, por haplografía, la preposición ἐν, a la que inmediatamente precedía la terminación -εν de γέγονεν. Y cuando revisó su copia, ni siquiera se dio cuenta de esta omisión [31].

W. A. Wordsworth ha pretendido sacar partido de la falta de puntuación, en el P^{66}, entre los vv. 3-4 y de la omisión de la preposición ἐν [32]. Partiendo de que χωρίς tiene idea de separación, de que el Prólogo es un eco de Gén 1, donde no se habla de la creación en sentido filosófico, sino de la nueva creación, de la regeneración, sin la cual la tierra es *nada,* porque sólo Dios *es,* y de que las cosas son algo mien-

---

[30] BRAUN, pp. 83 s.

[31] A. M. TEEPLE, F. A. WALKER, *Notes on the Plates in Papyrus Bodmer II,* en «Journal of Biblical Literature» 78 (1959), p. 148 sostienen que la omisión de esa preposición debe considerarse como variante y no como simple haplografía, puesto que gramaticalmente la frase que resulta de la omisión es también correcta. Pero el sentido de esta frase es tan difícil, que nos atenemos a lo arriba indicado.

[32] W. A. WORDSWORTH, *The Bodmer Papyrus and the Prologue of St. John's Gospel,* en «Novum Testamentum» 2 (1957) 1-7.

tras están unidas a Dios, interpreta Jn 1, 3 en el sentido de que el nuevo principio de las cosas comienza con el Logos encarnado, pero que, separadas las cosas de él, todas ellas se convierten en nada; y concluye que los vv. 3-4, según el P^{66}, tienen este sentido: todas las cosas han sido hechas por él; y cuando se separan de él, todas ellas se convierten en nada [33]. Todo cuanto individualmente ha sido hecho, si permanece unido al Logos, *para ello hay vida, todo tiene* entonces *vida* o *es vida* [34].

A nuestro entender, esta explicación resulta demasiado rebuscada para que pueda atribuírsele al amanuense del P^{66}. Nos parece mucho más lógico y natural decir que la omisión de ἐν se debe a una haplografía, sumamente comprensible en nuestro caso; y en cuanto a la ausencia total de puntuación, ello es porque no encontró en su arquetipo ni en el códice con el cual cotejó su copia división clara de estos vv. y por eso omitió honradamente todo signo de puntuación.

En el v. 13 es de notar que el P^{66} no contiene, ni por asomo, la variante del verbo en singular que recientemente se ha querido restituir como posiblemente original [35]. Nada, pues, de ὃς... ἐγεννήθη, sino que el amanuense escribió con toda claridad οἳ... ἐγεννήθησαν.

También es digno de observarse, dentro del Prólogo, que el P^{66} coincide con el S, el B y otros en leer (v. 18) μονογενὴς θεός y no μονογενὴς υἱός.

2) En Jn 4, 6 encontramos una variante curiosa, que podría hacernos cambiar la manera de figurarnos, con nuestra fantasía, la posición que Jesús adoptó mientras hablaba con la Samaritana. Ordinariamente leemos que Jesús, fatigado del camino, «se sentó, sin más, *junto a* la fuente», ἐπὶ τῇ πηγῇ. Si a la preposición ἐπί le damos su valor natural, habrá que imaginarse a Jesús sentado *sobre* el pozo, es decir, sobre el brocal del pozo. Boismard [36] se pregunta si en Palestina, al tiempo de Jesús, tenían los pozos su correspondiente brocal, de forma que en él pudieran sentarse los caminantes. Pero dejemos aparte el aspecto arqueológico de la cuestión. El P^{66} escribe aquí ἐπὶ τῇ γῇ, lección que, según Boismard, «da un sentido mucho más satisfactorio» [37]. Jesús se sentó sencillamente *sobre la tierra.* Y esta variante del P^{66} sería la del texto original, cambiada involuntariamente (aunque explicablemente, dada la semejanza de la una con la otra) en ἐπὶ τῇ πηγῇ de los demás códices. En apoyo de la variante del P^{66}, Boismard

---

[33] Hay que observar también que el P^{66} escribe οὐδέν por οὐδὲ ἕν.

[34] WORDSWORTH, pp. 3 y 7.

[35] Cf. F. M. BRAUN, «*Qui ex deo natus est*», *Jean 1, 13,* en «Aux sources de la Tradition chrétienne», Mélanges offerts à M. Goguel, Bibliothèque théologique (Neuchâtel-Paris, 1950), pp. 11-13.

[36] BOISMARD, art. cit., p. 397.

[37] Ibid.

aduce el códice 1241, que también lee ἐπὶ τῇ γῇ, y el testimonio de otro códice minúsculo, de algunas versiones y de escritores secundarios que, si bien conservan el texto tradicional, ἐπὶ τῇ πηγῇ, cambian la preposición ἐπί en παρά, que parece ser lo propio leyendo πηγῇ; e igualmente aduce el comentario de san Juan Crisóstomo, quien, no obstante haber leído ἐπὶ τῇ πηγῇ, interpreta el adverbio οὕτως de suerte que Jesús se sienta *en tierra* [38].

Pero las razones de Boismard parecen excesivamente endebles para permitirnos aceptar que es el P^{66} el que nos ha conservado aquí el verdadero texto original. Porque el códice 1241 no va más allá del siglo XII [39] y nada tiene que ver, ni por la antigüedad ni por la familia, con el P^{66}. Si algunos códices o versiones han leído παρά en vez de ἐπί, ello es muy natural, puesto que ése es el sentido de ἐπί con dativo en la Koiné [40]. Y aunque san Juan Crisóstomo interprete el adverbio οὕτως en la forma indicada, él leyó realmente como todos los códices. Trátase, pues, de un simple descuido del amanuense del P^{66}, muy fácil de explicar, sobre todo en la escritura continua, y nada autoriza a que veamos en su variante algo expresamente intencionado, ni mucho menos a que creamos encontrar en esa variante el primitivo texto auténtico [41].

Síguese de aquí que en el caso de Jn 4, 6 la variante del P^{66}, a todas luces involuntaria, no aporta nada nuevo, ni tiene valor alguno, ni cambia la postura adoptada por Jesús cuando esperaba a la Samaritana.

3) La genuinidad de Jn 5, 3b-4 es ya bastante discutible. Faltan estos vv. en los códices de primerísimo orden. El P^{66} viene ahora a sumarse en contra de la autenticidad, como también se suma (ni podía esperarse otra cosa) a los que omiten la perícope de la *Mujer adúltera* (Jn 7, 52-8, 11). En 5, 3b-4 omite totalmente esos vv.; es decir, desde la palabra ξηρῶν del v. 3b se salta, sin la menor señal de omisión o de duda, a la frase ἦν δέ τις ἄνθρωπος con que comienza el v. 5. Por consiguiente, nada queda en el P^{66} sobre la espera por parte de los enfermos a que un ángel bajara, ni sobre el movimiento milagroso del agua, ni sobre la fuerza curativa de ésta, valedera únicamente para el primer enfermo que entrara en la piscina. Sin embargo, conserva íntegro el v. 7, como los demás códices, cuyas frases parecerían exigir o justificar los vv. 3b-4.

---

[38] S. Joh. Chrysost., *In Joannem*, Hom. 31, 3 (PG 59, 180).

[39] J. M. Bover (en su edición crítica del NT, p. LXXI) le asigna el siglo XII.

[40] Cf. Simón-Dorado, *Praelectiones Biblicae*, N. T., I (Roma-Madrid, 1947), p. 454, nota 8.

[41] Cf. Botte, art. cit., pp. 105-107, el cual pulveriza igualmente las razones de Boismard, concluyendo que su explicación «descansa sobre la nada».

Hoy va siendo ya común entre los exégetas de diversos matices rechazar los vv. 3b-4 como glosa motivada por las frases del v. 7 [42]. Quizás todo ello se deba al singular ἄλλος del v. 7, cuyo sentido bien pudiera ser colectivo, es decir, «otros», en cuyo caso nada queda de la maravillosa intervención de un ángel que movía el agua de la piscina [43]. De todas formas, la aportación del P^{66} en orden a este pasaje es sencillamente para confirmar que esos vv. no son auténticos.

4) El pasaje de Jn 7, 37 lleva consigo una cuestión exegética de gran importancia, cuya solución depende de la puntuación que se adopte. Sabido es que, según la manera tradicional de puntuar en este v., sería del corazón del creyente de donde brotarán «ríos de agua viva». Pero, si se puntúa según otra tradición que quizás justamente merezca ser llamada efesina, esos «ríos de agua viva» brotarán del corazón de Cristo. Todo ello consiste en saber si en πινέτω (final del v. 37) se ha de poner punto, o siquiera una coma, o no ha de ponerse puntuación alguna, de suerte que el sujeto gramatical de πινέτω no sea el τίς del v. 37, sino el ὁ πιστεύων del v. 38. Recientemente, también nosotros nos hemos ocupado de este pasaje y hemos extendido, en la medida de lo posible, las razones de esta última puntuación, con su exégesis correspondiente, en el sentido de que es el corazón de Cristo —no el del creyente— el manantial de donde brotan los «ríos de agua viva» [44].

El P^{66} va ciertamente contra esta última interpretación. Siendo tan parco, relativamente, en signos de puntuación, en este caso pone clarísimamente un punto después de πινέτω, como puede observarse en la reproducción fotográfica que precisamente de esta página nos ofrece el editor V. Martin. No cabe, pues, duda posible de que el amanuense del P^{66} leía el v. 37 en conformidad con la puntuación que se ha llamado tradicional: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba; el que cree en mí, como dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno».

5) En Jn 16,7 tiene el P^{66} otra variante (si tal puede llamarse), hoy por hoy inexplicable. Ya hemos indicado que desde Jn 14, 26 en adelante solamente se conservan fragmentos del P^{66}. El editor nos advierte que, en la pág. 116 del ms., una omisión del copista va corregida al margen superior de la página; pero que los vv. a los que se refiere la corrección se han perdido [45]. La corrección es realmente in-

---

[42] Cf. SIMÓN-DORADO, ibid., p. 488.

[43] Véase esta explicación, tan natural y sencilla, en T. ANTOLÍN, *La autenticidad de Jn 5, 3b-4 y la exégesis del v. 7*, en «XVIII Semana Bíblica Española» (Madrid 1959), pp. 375-391.

[44] Cf. SERAFÍN DE AUSEJO, «*Ríos de agua viva correrán de su seno*», en «Estudios Franciscanos» 59 (1958) 161-186.

[45] MARTIN, *Supplément*, p. 52.

comprensible. Cuando Jesús habla a sus discípulos de la conveniencia de irse él cabe el Padre para enviarles al Espíritu Santo, díceles así: *Si me fuere, os lo enviaré.* En cambio, la frase corregida del P^{66} dice: ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω ὑμᾶς, *si me fuere, os enviaré.* Es evidente que el pronombre ὑμᾶς no puede ser en esta frase más que complemento directo del verbo πέμψω, lo cual no concuerda con la marcha del pensamiento. Aunque no tengamos los vv. a los cuales se refiere esta corrección marginal, trátase a todas luces de una negligencia inexplicable del amanuense. Porque resulta incompatible con el contexto inmediato decir que esta variante pudiera representar el texto original, dado que la idea de enviar Jesús a sus discípulos por el mundo es aquí totalmente ajena.

6) En Jn 19, 5b hay una omisión importante en el P^{66}. Cuando Pilato presenta a Jesús ante el pueblo, para decirle al público que no encuentra crimen alguno en Jesús, *díjoles: Ahí tenéis al hombre.* Pero el P^{66}, con muy pocos códices latinos, omite todas estas palabras: καὶ λέγει αὐτοῖς· ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. El porqué de esta omisión no es fácil explicarlo. El hilo de la narración más bien favorece a la omisión de esta frase. Pero, si bien los códices latinos que la omiten son de autoridad respetable, es inverosímil que erróneamente la hayan admitido todos los códices griegos. Por consiguiente, nada seguro puede deducirse de esta omisión del P^{66} contra la verdad histórica del pasaje del *Ecce homo.*

3. Una variante del P^{66} en 7, 52 y su importancia para la exégesis de 7, 45-52

En Jn 7, 52 termina la disputa entre los jefes del Sanedrín y Nicodemo sobre si Jesús es «un» profeta o no lo es. El Evangelista nos presenta esta discusión (7, 45-52) como continuación de la ya habida en el ambiente popular (7, 40-44). Pero, mientras el Sanedrín discute si Jesús es «un» profeta, el pueblo había discutido si Jesús era «el» Profeta, «el» Cristo. Porque, al narrar la discusión de la turba, el artículo griego precede, en todos los códices, tanto a «Profeta» como a «Cristo»: ὁ προφήτης, ὁ Χριστός. En cambio, cuando los sinedritas contestan a Nicodemo, no aparece el artículo delante de προφήτης. No se refieren, pues, al Mesías, sino a cualquier profeta, en el sentido de que ninguno de ellos salió o podrá salir de Galilea.

Y sin embargo, el contexto inmediato que agrupa ambas narraciones parece exigir a todas luces el artículo, también en el v. 52. Por eso la edición manual de Nestle lo indica como conjetura plausible; y Bultmann lo admite en su comentario [46]. Porque, efectivamente, sería

[46] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* ed. 13.ª (Göttingen, 1953), p. 236, nota 1.

demasiado que el Evangelista ignorara o atribuyera a los fariseos ignorancia de su propia historia, ya que, según 2 Re 14, 25, de Galilea fué oriundo Jonás profeta, hijo de Amittay (distinto del Jonás escritor). Más aún, la afirmación de que ningún profeta surgiría de Galilea contradice al pensamiento y a la tradición rabínicos, puesto que, a fines del siglo I d. C., Rabbí Eliezer, contemporáneo del IV Evangelio, asegura que no hay una sola tribu en Israel de la cual no hayan surgido «profetas» [47]. El contexto y la historia exigen, por consiguiente, ese artículo delante de «profeta», ὁ προφήτης, en el v. 52, a pesar de que todos los códices griegos lo omiten, como lo omiten también (y justamente, desde el punto de vista crítico) las ediciones manuales del NT.

Pero el P^{66} tiene aquí esa variante importantísima de introducir el artículo en el v. 52b. Además de colocar las palabras de la frase en orden inverso al del códice B, pero siguiendo el orden del S y del D, con otros, el P^{66} escribe clarísimamente el artículo ὁ.

Esta variante del artículo parece ser exclusivamente suya. Sin embargo, es tan lógica y natural, tan conforme al contexto, que no se explica uno cómo los demás códices no la tienen. Sin el artículo, la afirmación de los fariseos no sería verdadera. Y sería raro que ni el Evangelista ni ellos se dieran cuenta de la falsedad. En cambio, la variante de introducir el artículo modifica radicalmente la cuestión. Lo que los sinedritas arguyen contra Nicodemo es que «el» Profeta no puede venir de Galilea; sabido era que había de ser oriundo de Belén, de la familia de David (v. 42). Esta era la cuestión suscitada entre la turba. Y el contexto de 7, 45-52 parece exigir que esa misma cuestión ha sido llevada ahora ante el tribunal definitivo de apelación, ante el Sanedrín. La mención de Galilea como cuna «del Profeta» (v. 41), repetida ahora ante el Sanedrín (v. 52), está indicando que, en la mente del Evangelista, la cuestión es idéntica; y que la segunda escena, la oficial, no es sino continuación de la primera, la popular. En consecuencia, la variante del P^{66} es intrínsecamente excelente y tiene visos de ser realmente auténtica.

Verdad es que contra esta variante está toda la tradición manuscrita. ¿Pero es decisiva esta tradición? Sabido es que —como atinadamente escribe el P. Smothers— «una sola letra puede suprimirse fácilmente en una frase que corre bien sin ella; y pocos lectores la echarían de menos. Omitida corrientemente en los mejores códices, difícilmente podía recuperarse. Pero es posible que el amanuense del P^{66} nos haya conservado aquí un rasgo del texto primitivo» [48].

---

[47] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT* (München 1924), II, p. 519.

[48] SMOTHERS, *Two Readings in Papyrus Bodmer II*, en «Harvard Theological Review 51 (1958), p. 111.

Por otra parte, ciertos detalles del ms. en esta frase confirman que el indicado artículo no se debe a un error involuntario. En la primera sentada el amanuense había escrito la frase en este orden: ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ προφήτης; pero posteriormente señala que las palabras han de leerse en orden inverso: ὁ προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας. Si corrigió el orden de las palabras cuando revisó su copia, pero no eliminó el artículo que antes escribiera, es evidente que lo retenía como auténtico, tanto por haberlo visto en el arquetipo del que copiaba la primera vez como por encontrarlo seguramente también en el otro texto que le sirvió de control.

Preguntado el editor del P^{66}, V. Martin, concretamente sobre este artículo, contestó en carta del 13 de julio de 1957: «El artículo ὁ antes de προφήτης se ve algo más pálido y, mirándolo con atención, parece estar algo raspado. Si así fue, el corrector, quien quiera que fuese, intentó tacharlo» [49]. Pero difícilmente podrá demostrarse que quien intentó raspar ese artículo fue el amanuense del P^{66}. Según Martin, este amanuense sañala con exactitud las supresiones que han de hacerse por haber escrito involuntariamente una sílaba o una palabra de más. Son en total diecinueve. Pero, en nuestro caso, el artículo no lleva signo alguno de supresión. Más aún. El copista —siempre según el testimonio del editor— es muy exacto y cuidadoso en señalar las letras o palabras que sobran, bien incluyéndolas en signos especiales (como lo hace con la palabra ἅγιον en 7, 39), bien borrándolas del todo y escribiendo arriba la corrección, mientras deja el vacío de la letra borrada [50]. Si, pues, el artículo en cuestión ni lleva signo alguno de supresión en el ms. ni está totalmente raspado de forma que en su lugar quede el vacío correspondiente, todo ello indica que el amanuense lo tuvo por original y que esa raspadura intentada se debe a otra mano posterior.

Todo confluye, por lo tanto, a creer que el amanuense consideró ese artículo como auténtico y por eso lo dejó figurar en su copia. Lo había visto en su modelo y también, seguramente, en el otro texto que le sirvió de confrontamiento. El hecho es que el artículo figura en el ms. como escrito de primera intención y no está corregido por ninguno de los dos sistemas que en sus correcciones utiliza el amanuense.

La importancia de este artículo para la exégesis de la perícope de Jn 7, 45-52 es innegable. Los términos de la cuestión cambian radicalmente. Lo que el Sanedrín discutía con Nicodemo en torno a la persona de Jesús no era si éste podía ser «un» profeta, sino rechazar que Jesús pudiera ser «el Profeta», «el Cristo», tal y como lo habían admitido ya algunos de la turba (7, 40-41).

Queda, pues, como bastante probable que el P^{66}, al conservarnos

---

[49] Ibid., p. 110, nota 3.
[50] MARTIN, p. 32.

ese artículo, nos ha conservado el verdadero texto original y nos ha dado el sentido exacto de la cuestión planteada ante el Sanedrín.

4. La frase crucial de Jn 8, 25b

La diversidad de varianes en códices y versiones, las interpretaciones tan distintas que la frase ha sufrido desde siglos y las múltiples conjeturas que en torno a ella construyen los comentaristas modernos demuestran que la frase constituye una verdadera *crux interpretum.*

Merece la pena ver si el P^{66} arroja alguna luz sobre esta obscura cuestión.

Jesús está dialogando con los judíos junto al tesoro del Templo. El diálogo se extiende a lo largo del cap. 8, desde el v. 12 hasta el final (v. 59). El tema de la discusión parece ser, sustancialmente, el hecho de presentarse Jesús ante sus contrincantes como *luz del mundo.* En ese ir y venir de la conversación o discusión, tan magistralmente dramatizada por san Juan, los judíos preguntan directamente a Jesús: *¿Tú quién eres?* A lo que Jesús contesta: τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν, «es precisamente lo que os estoy diciendo» (Nácar-Colunga), «pues ni más ni menos, eso mismo que os vengo diciendo» (Bover-Cantera).

Pero es de notar que aun las ediciones manuales del texto griego varían la forma de presentar esta frase. Mientras Bover la pone en sentido afirmativo, con un punto final en ὑμῖν, Nestle y Merk escriben en él el punto y coma interrogativo. En realidad, todo ello viene motivado por la obscuridad de la frase; y esta obscuridad se centra radicalmente en cómo ha de entenderse el acusativo τὴν ἀρχήν.

La interpretación de este acusativo tiene una historia muy larga. Las hipótesis en torno a él se han multiplicado extraordinariamente. Pueden verse, por ejemplo, en Simón-Dorado [51], en Funk [52] o en los comentarios más recientes o exhaustivos, como el de Bultmann [53]. Éste examina la posibilidad de entender τὴν ἀρχήν en sentido temporal, «primeramente» o «antes», o en sentido lógico, «en primer lugar» o «en resumen». Pero concluye, y con razón, que ambas interpretaciones chocan contra el presente λαλῶ. Igualmente contradice al contexto la interpretación interrogativa, directa o indirecta: *¿Me preguntáis que por qué os hablo?* Nunca le hicieron tal pregunta [54].

Sin embargo, lo único que hoy parece seguro y por todos admitido

---

[51] Simón-Dorado, p. 731.

[52] R. W. Funk, *Papyrus Bodmer II (P^{66}) and John 8, 25,* en «Harvard Theological Review» 51 (1958), p. 98.

[53] Bultmann, p. 267.

[54] Ibid., p. 268.

es que las palabras τὴν ἀρχήν forman una locución adverbial [55], bastante usada en el griego clásico [56].

Quizás el P^{66} logre darnos luz sobre este obscuro pasaje, bien porque él nos haya conservado el texto primitivo, bien porque las palabras que añade nos den la clave para una más recta interpretación. El P^{66} trae el texto en esta forma: εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἶπον ὑμῖν τὴν ἀρχήν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν πολλὰ ἔχων...

Tres variantes encontramos aquí: la adición de εἶπον ὑμῖν delante de τὴν ἀρχήν, el relativo ὅ τι, leído aquí como conjunción ὅτι (según el editor; porque en el Papiro, puesto que sólo se usa la escritura continua, lo mismo podrá leerse lo uno que lo otro); y el cambio de la primera persona del verbo ἔχω (al empezar el v. 26), en el participio ἔχων, haciéndolo depender del verbo anterior. La segunda variante está representada también por algunos códices de la Vetus latina. La tercera no es tampoco totalmente desconocida en la Vetus latina y en la paráfrasis de Nonnus [57]. Pero la primera es exclusivamente propia del P^{66}.

Prescindamos de la tercera, puesto que no altera esencialmente el sentido de la frase del v. 25b. De la segunda, luego diremos algo, aunque su importancia para la exégesis no es sino muy insignificante. La que puede resultar esencial en el aspecto exegético es la primera. Examinemos, pues, esa adición de las palabras εἶπον ὑμῖν y su relación con el tan discutido acusativo τὴν ἀρχήν.

Las características que esta adición lleva en el ms. son muy dignas de notarse. El amanuense había copiado el v. 25b sin esta adición. Pero justamente delante de τὴν ἀρχήν coloca el signo indicador de haberse omitido algunas palabras. Este signo se repite arriba, en el margen superior de la página, y a continuación de ese signo figuran las palabras omitidas, es decir, εἶπον ὑμῖν. El editor Martin nos advierte que el amanuense, buen calígrafo, incurre con frecuencia en omisiones; pero que casi todas ellas han sido reparadas por él mismo, usando de diversos métodos. Cuando la corrección es breve, introduce las letras o la palabra omitidas en las entrelíneas; cuando la corrección es larga, las palabras omitidas se escriben al margen, indicando el lugar exacto de la corrección por un signo, repetido delante de la adición marginal. Y además, una flecha hacia abajo al lado izquierdo de la línea señala exactamente cuál es la línea de la omisión, mientras otra flecha hacia arriba precede, en el margen superior, a las palabras

---

[55] Cf. DELLING, en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, I, p. 481.

[56] D. GARCÍA HUGHES, *Jo. 8, 25 «Principium qui et loquor vobis»*, en «Revista Española de Teología» 1 (1940) 243-246, trae bastantes ejemplos tomados de los clásicos griegos.

[57] PG 43, 817.

que allá se omitieron [58]. La adición de las palabras εἶπον ὑμῖν en el margen superior se ajusta exactamente a este sistema de subsanar las omisiones de la primera escritura. Esta adición tiene, pues, todas las señales de haber sido hecha por la propia mano del amanuense, la misma en todo el ms., e inmediatamente después de notada la omisión, es decir, cuando cotejó su copia con el modelo y con el otro texto básico para sus correcciones [59].

Pero, si las características paleográficas de esta adición demuestran que debe considerarse como debida al amanuense único, surge en la mente de cualquiera, y ante la ausencia de esas dos palabras en todos los códices griegos y latinos, la pregunta inevitable: ¿Y no se tratará de una simple glosa, bien añadida por el amanuense, bien existente ya en mss. anteriores de los que él copiaba o con los cuales compulsó su copia, motivada —la adición— precisamente por la obscuridad de la frase original?

Difícil es contestar a esta pregunta. Sin embargo, por las características del Papiro parécenos que debe descartarse la idea de que las palabras en cuestión sean glosa voluntaria y exclusiva del amanuense. A lo largo de su copia, jamás manifiesta la tendencia de añadir glosas al texto. Según anota el editor, sólo en dos ocasiones existen adiciones raras en el ms. con respecto a otros códices: en el caso que estamos discutiendo (8, 25b) y en 11, 27, donde, al responder Marta a la pregunta que Jesús le hace sobre si cree que él es la resurrección y la vida, ella responde: ναί, Κύριε, πιστεύω· ἐγὼ πεπίστευκα... [60]. La adición de πιστεύω se encuentra también en el códice B y en el algunos minúsculos, versiones y escritores [61]. Y desde luego, la doble contestación de Marta es muy psicológica: lo *creo* ahora y lo *tenía creído* ya de antes: tú eres el Cristo, el Hijo de Dios. A la pregunta de presente hecha por Cristo, Marta responde con una profesión actual de fe en él, que es continuación de la fe que ya tenía en él de antemano. Quizás también en este caso la adición de ese πιστεύω, lejos de ser simple glosa, representa el texto original.

De todas formas, una cosa parece segura en orden al εἶπον ὑμῖν del v. 25b: que no es el amanuense el autor de esas dos palabras, sino que, glosa u original, así las leyó en su arquetipo o en el códice con el cual cotejó su copia. Y en consecuencia, las palabras en cuestión representan, cuando menos, una exégesis anterior al año 200, fecha aproximada del P^{66}.

Pero ¿cuál será el valor exegético de esas dos palabras?

---

[58] MARTIN, pp. 30 s.
[59] Cf. lo que arriba dijimos en la página 911 de este trabajo.
[60] MARTIN, p. 144.
[61] Cf. BOISMARD, p. 390.

Por de pronto, ellas nos dan la clave para entender debidamente el τὴν ἀρχήν y, por consiguiente, toda la frase del v. 25b, la cual, gracias a esa adición, en el P^{66} no es ya ninguna *crux interpretum*. De esta exégesis se han ocupado con relativa amplitud Funk [62] y Smothers [63]. La conclusión a que llegan —Funk por el análisis gramatical de la frase y Smothers por ese mismo análisis y por la Historia de la Exégesis— es idéntica. El sentido de la frase es éste: *Ellos le decían: ¿Quién eres tú?* Os DIJE *al principio lo que también os estoy diciendo*... Y Smothers concluye que quizás el P^{66} nos haya conservado el texto auténtico de san Juan, corrompido luego en época muy temprana, de forma que hoy sólo este Papiro conserva el texto original del Evangelista.

Desde luego, hay que reconocer que la frase, leída como la lee el Papiro Bodmer II, es más clara que como la tenemos en nuestros textos críticos del NT. Funk anota que la contraposición de Jesús entre «*os dije* al principio» y «os estoy diciendo» puede referirse o al principio de su ministerio o al principio de la presente discusión con los fariseos; que esta contraposición es clara, aunque en el segundo miembro se esperaría más bien un νῦν o ἄρτι; que así se evita el choque de λαλῶ, en presente, con τὴν ἀρχήν, tomado como locución adverbial temporal, referida a circunstancias anteriores; que se evita igualmente el sentido interrogativo de ὅ τι; y que la yuxtaposición de λαλῶ y εἶπον es bastante joánica (cf. 12, 49; 16, 4) [64].

Por otra parte, el acusativo τὴν ἀρχήν como locución adverbial para significar «al principio», «antes» o «desde el principio», aunque es totalmente extraño al NT., no lo es al lenguaje viejotestamentario. Aparece en los LXX algunas veces (cf. Gén 13, 4; 41, 21; 43, 18. 20, etc.). Ya lo advirtió Maldonado [65]. Pero rechazó esta explicación, en nuestro caso, porque no le pareció posible el valor temporal de τὴν ἀρχήν, que indica tiempo pasado, unido al único verbo de la frase, que aparece en presente. Quizás no lo hubiera rechazado si él, o los comentadores posteriores hasta nuestros días, hubieran tenido a la vista el texto que ahora nos ofrece el P^{66}, donde τὴν ἀρχήν no va ya unido directamente al λαλῶ, presente, sino al aoristo εἶπον. Con el texto de nuestro Papiro bien puede mantenerse el sentido temporal de la locución adverbial. Por lo tanto, la traducción exacta del v. 25b, tal como se encuentra la frase en el P^{66}, sería así: *Os dije al principio* (o *desde el principio*) *lo que también os estoy diciendo* (lo que también os repito).

La conclusión es patente. Trátese de interpolación o trátese de

---

[62] FUNK, pp. 95-100.
[63] SMOTHERS, *Two Readings*..., pp. 111-122.
[64] FUNK, p. 100.
[65] J. MALDONADO, *Commentar. in Quatuor Evangelistas* (Lugduni, 1602), p. 1605.

texto original, la obscuridad de la frase desaparece [66]. El P^{66}, con sólo reproducir la frase evangélica en la forma en que lo hace, ha resuelto una de las mayores dificultades exegéticas del IV Evangelio. Con el texto del Papiro Bodmer II no existe ya, en Jn 8, 25b, ninguna *crux interpretum.*

A pesar de todo lo dicho, aún parecen subsistir dos dificultades.

1) Al acusativo τὴν ἀρχήν se le da así un valor temporal equivalente a ἀπ'ἀρχῆς o a ἐξ ἀρχῆς. Y no deja de ser raro que san Juan use en 8, 25b ese acusativo adverbial-temporal, de indiscutible sabor clásico (aunque los clásicos lo usaban en sentido lógico, por «en suma», «en resumen» o «en absoluto»), mientras él usa siempre, en todo su «Opus» literario, el genitivo con preposición, en una de esas dos formas antedichas. Y recuérdese que el griego de san Juan no es, entre los escritores neotestamentarios, el más helenizante que digamos.

2) Si esa locución es adverbial-temporal, establece, por su propia naturaleza, una especie de marcada contraposición entre el pasado y el presente; y si al verbo en pasado acompaña τὴν ἀρχήν, al verbo en presente debería acompañar νῦν o ἄρτι, en lugar de ese καὶ enfático que lleva. Y esto es tanto más de notar cuanto que ambos miembros de la frase van estrechamente unidos. Porque el objeto gramatical del εἶπον no puede ser otro que el segundo miembro de la frase, encabezado por el ὅ τι tomado como relativo, o todo el segundo miembro, si el ὅτι se toma como conjunción.

De aquí que se nos haya ocurrido otra solución de la frase del P^{66}, a base de descomponerla en dos, totalmente independientes y yuxtapuestas, según es el estilo característico del hebreo en general, y particularmente de san Juan. Vamos a proponer esta solución, siquiera como simple sugerencia. Quizás con ella resulte menos forzada la exégesis de ese v. 25b, se compaginen mejor las exigencias del contexto inmediato y aun de todo el pensamiento del IV Evangelio y se limen las asperezas gramaticales que acabamos de indicar.

Por de pronto recordemos un hecho: el parentesco que existe, según los que han estudiado el P^{66} desde el punto de vista de la crítica textual, entre este Papiro y el texto del S, del D (y grupo occidental) y de las *antiguas versiones latinas* [67]. Ahora bien, es curioso que san Jerónimo, al revisar los Evangelios, dejara intacto el *Principium* que corresponde a τὴν ἀρχήν y que en la Vulgata, dígase lo que se quiera, tiene todas las trazas de ser un nominativo. ¿No cabría el intento de interpretar la frase del P^{66} por este camino?

Que Cristo sea «el Principio», ἡ ἀρχή, es cosa evidente por Col 1, 18; Ap 3, 14; 21, 6. Más aún, en el Prólogo (Jn 1, 1) hay una es-

---

[66] SMOTHERS, *Two Readings...*, p. 100.
[67] Cf. lo antes dicho, página 911 de este trabajo.

pecie de corriente subterránea que relaciona al Logos encarnado con la idea de «principio». Esta corriente se deriva de Gén 1, 1 y de Prov 8, 22, sobre todo vistos desde el punto de vista rabínico de la época del NT. Pablo la recoge y la desarrolla ampliamente en todo su himno cristológico de Col 1, 15-20 [68]. Por el mismo cauce corren las denominaciones de «Principio» y de «alfa y omega» dichas de Cristo conforme aparecen en el Apocalipsis. ¿Qué tendría de extraño que encontráramos la misma corriente también en el IV Evangelio, sobre todo si ya circula, en cierto modo, entre las ideas del Prólogo?

Mas tampoco se reducen estas alusiones a sólo el contexto lejano. Dentro del contexto inmediato, particularmente en la perícope de Jn 8, 21-30, hay alusiones expresas a la preexistencia de Cristo, la cual es también elemento esencial en la idea de Cristo como «Principio». Jesús es «de arriba», él no es «de este mundo», es el Padre quien le ha enviado, habla al mundo lo que ha oído al Padre, cuando le den muerte conocerán que «yo soy», habla lo que el Padre le enseñó, no está solo porque el Padre que le envió está con él (cf. vv. 21-30).

En este contexto de ideas no disuena la idea de Cristo-Principio, antes parece completarlas. Si la idea de *rešith* tanto decía a las mentes judías de la época de Jesús, precisamente por los textos viejotestamentarios que la traen, es natural que Jesús, en ese ir y venir del pensamiento expuesto por san Juan, se declarara también como el verdadero *rešith*, como ἡ ἀρχή, como «el Principio». Cuando los fariseos le preguntan: *¿Tú quién eres?*, Jesús responderá claramente: *Yo soy el Principio;* lo mismo que a renglón seguido, y dentro de la misma conversación, les dirá que algún día tendrán que reconocer «*que yo soy*» (alusión manifiesta a su exaltación como Κύριος, y quizás también a su divinidad, veladamente expresada en esa fórmula que podría aludir [69] al tetragrámaton inefable).

Se me dirá, como se viene repitiendo ya desde Maldonado, que si Jesús quería presentarse ante sus contrincantes como «el Principio», san Juan no hubiera escrito, en la contestación de Jesús, el acusativo τὴν ἀρχήν, sino el nominativo ἡ ἀρχή.

Desde luego, si tomamos como texto auténtico el que nos ofrecen las ediciones críticas del NT, apoyadas por toda la tradición manuscrita, tal interpretación es dificilísima. Pero no estamos comentando esa frase según el texto tradicional, sino que estamos interpretando la

---

[68] Cf. C. F. BURNEY, *Christ. as the* APXH *of Creation* (Prov. VIII, 22. Col. I, 15-18, Rev. III, 14), en «Journal of Theological Studies» 27 (1926) 160-177, particularmente en pp. 175-176.

[69] Cf. a este propósito lo que sobre el pasaje joánico de Jesús en Getsemaní ha escrito S. BARTINA, «*Yo soy Yahweh*». *Nota exegética a Io. 18, 4-8*, en «Estudios Eclesiásticos» 32 (1958) 403-426.

frase tal como nos la da el P^{66}. Y creemos que la frase de este Papiro εἶπον ὑμῖν τὴν ἀρχήν sufre perfectamente la traducción que proponemos: *Os dije que* (soy) *el Principio.*

Gramaticalmente, es sabido que, en las lenguas clásicas, los verbos determinantes que indican entender, hablar, decir y similares, mandan el verbo subordinado al infinitivo, con su sujeto correspondiente en acusativo; y si la oración es sustantiva, el predicado de ésta también irá en acusativo. La frase del P^{66} gramaticalmente completa sería: εἶπον ὑμῖν με εἶναι τὴν ἀρχήν. Sin embargo, es ley común que, cuando el sujeto del verbo principal es el mismo que el del verbo subordinado en infinitivo, el segundo sujeto (un pronombre) se omite siempre. Y además, dentro del lenguaje neotestamentario, y por efecto de pensar los escritores sagrados en su lengua materna aramea, ordinariamente se omite el verbo *ser* en las proposiciones sustantivas. Si, pues, en la frase del P^{66} omitimos el sujeto del infinitivo με y el verbo en infinitivo εἶναι, nos resulta exactamente la frase que escribió el amanuense del P^{66}. Y no es nada extraña al estilo de san Juan esta manera de construir las frases. En Ap 2, 2 se omite, evidentemente, el verbo εἶναι delante de ἀποστόλους, de la misma forma que san Juan lo omite en 1 Jn 4, 2 y 2 Jn 7 [70].

La otra aspereza gramatical, resultante de no aparecer en cada miembro de la frase contrapuesta un adverbio que corresponda a los verbos en pasado y en presente, siendo así que la segunda frase sería el objeto gramatical del verbo primero, se elimina del todo o queda muy suavizada. Porque, con nuestra explicación, tendríamos dos frases yuxtapuestas y totalmente independientes entre sí.

Si esta solución tiene algún valor, el texto del P^{66} debería traducirse así: *¿Tú quién eres? Os dije que el Principio; lo que incluso os sigo diciendo.* Porque en todo este contexto, desde el v. 12 hasta el v. 59, Jesús sigue repitiendo las mismas ideas acerca de su origen celestial, divino, preexistente, pero mirando también a su misión sobre la tierra.

Entendida así la frase del P^{66} en 8, 25b, el pensamiento cuadra perfectamente con el contexto inmediato y aun con el de todo el IV Evangelio, particularmente con el del Prólogo; se liman las asperezas gramaticales de la frase; y además, el P^{66}, al presentarnos aquí a Cristo como «Principio», una vez más concuerda con la idea que parece ser la justa en las versiones latinas.

Resultaría, pues, de esta interpretación que, según la mente del

---

[70] Cf. sobre los dos últimos lugares citados SERAFÍN DE AUSEJO, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio*, en «Estudios Bíblicos» 17 (1958), p. 319.

amanuense del P^{66}, la célebre frase, bien porque él la creyera original del Evangelista, bien porque así la vió en códices anteriores, nos da un sentido clarísimo y profundamente teológico: Cristo se presentó ante sus enemigos como «el Principio». El valor exegético del P^{66} en este pasaje es inmenso, tanto si nos da solamente un testimonio de cómo debe entenderse la célebre frase como si nos da —lo que tendría un valor muy superior— el texto auténtico.

* * *

Recojamos ahora, en brevísima síntesis, el resultado de nuestro estudio sobre las aportaciones que el P^{66} nos ofrece respecto de la exégesis del IV Evangelio.

Ya hemos visto que en algunos pasajes muy discutidos, nada nuevo aporta el Papiro Bodmer II, como no sea confirmar puntos de vista ya tradicionales. Tal sucede, por ejemplo, en Jn 1, 13 y en 7, 37. Deja también plenamente abierta la cuestión sobre la manera de puntuar Jn 1, 3b-4.

En Jn 4, 6 y 16, 7, si las variantes del P^{66} representaran el texto original o fueran alteraciones plenamente conscientes y voluntarias, estas variantes cambiarían bastante el sentido del texto, particularmente en el segundo lugar citado. Pero las dudas de que sean simplemente errores involuntarios de copia son muy fuertes para que sobre tales variantes pueda construirse nada nuevo.

En Jn 5, 3b-4 la aportación exegética del P^{66} es sencillamente confirmar una vez más que dichos vv. deben considerarse espúreos, con lo cual queda deshecho el tinglado milagroso construído en torno al ángel que movía el agua de la piscina y a la curación del primero, únicamente, que entrara en el agua.

En Jn 19, 5b la omisión del P^{66}, si es voluntaria, no trae especiales consecuencias exegéticas. Se limitaría a suprimir de la historia evangélica la célebre frase de Pilato, pero no el hecho que la motivó.

En Jn 7, 52 y 8, 25b, la importancia exegética del P^{66} es sumamente extraordinaria. Tanto si el Papiro nos da en ambos lugares el texto genuino del Evangelista como si solamente es un testimonio de una exégesis que circulara en su tiempo o en fechas anteriores, el P^{66} cambia radicalmente el panorama exegético de esos pasajes. Con el artículo introducido en 7, 52 —ὁ προφήτης— el panorama de Jn 7, 45-52 se ilumina de nueva luz y el sentido mesiánico de la cuestión discutida ante el Sanedrín resulta evidente. Y en cuanto a 8, 25b, no solamente queda eliminada esa perpetua *crux interpretum* que tanto

ha dado que discutir, sino que toda la perícope de 8, 21-30 encierra un significado más densamente teológico, al presentarse Jesús ante sus adversarios con ese título que luego le darán san Pablo y el propio san Juan en el Apocalipsis: con el título de ἡ ἀρχή o «el Principio».

Importantísimo, desde luego, será el P^{66} para la crítica textual del IV Evangelio. Pero el valor de algunas de sus variantes no deja de ser igualmente importantísimo para la exégesis del Evangelio de san Juan.

FR. SERAFÍN DE AUSEJO, OFMCAP.

Sevilla, enero de 1960.

La geografía de las apariciones de Cristo resucitado en la «Vida de Jesucristo» por el P. A. Fernández

1.—Uno de los méritos más relevantes de la Vida de Jesucristo que ha publicado el P. A. Fernández es ciertamente todo lo que se refiere a la geografía [1]. No hay más que abrir el libro para ver que no tiene en este aspecto rival entre los mejores. Los mapas, las fotografías son acertadas y muy variadas. Originales también. Las fotografías han perdido mucho en la edición española. Quedan bastante más vistosas en la traducción italiana. Suponemos que la edición inglesa ha realzado también el mérito de las fotografías. Pero, bajo el punto de vista geográfico, lo que más vale son los estudios que hace el P. A. Fernández. Ha vivido en Palestina más de veinte años y ha recorrido palmo a palmo todos los lugares que tienen algún interés histórico. Y ha visitado aquellos santuarios con el interés del profesor y del hombre de ciencia. En todas las obras que ha publicado el P. A. Fernández se revela su interés por el estudio geográfico crítico, exacto y completo. Siempre ecuánime, que sabe dar a cada opinión su valor y luego escoge con acierto la propia, al mismo tiempo con una modestia extraordinaria. Yo también he vivido en Palestina muchos años y me he interesado por estos problemas geográficos [2]. Como homenaje a mi óptimo y querido amigo, compañero tantos años en aquella Jerusalén inolvidable, he querido poner de relieve los méritos geográficos que tiene la sección que dedica a las apariciones de Cristo Resucitado.

2.—La primera aparición que examina el autor es la de su Madre. Nada dice sobre la geografía porque tampoco dice nada el Evangelio.

---

[1] Nos remitimos siempre a la 2.ª edición, Madrid (BAC) 1954.

[2] Cfr. León Villuendas, *Por tierras bíblicas*, Madrid 1933; *Guía ilustrada de Tierra Santa*, Vitoria-Jerusalén 1934; *Proyecciones Evangélicas*, Barcelona 1945.

Lo interesante en esta aparición no es la geografía, sino la crítica. El autor admite la aparición de Cristo a su Madre, pero se encarga de razonarla con el testimonio de Suárez, que cita a Sedulio. También copia las palabras de Ruperto y, sobre todo, remite al trabajo del P. U. HOLZMEISTER, que estudia todos los testimonios de la tradición relacionados con este tema y aduce los argumentos intrínsecos a favor de la misma. Holzmeister no da la aparición como cierta, pero la tiene «como sumamente probable» [3].

3.—En la ida de las piadosas mujeres al S. Sepulcro, el P. A. F., partiendo de que se alojaban en el Cenáculo, como es probable, describe el camino que seguirían, en líneas generales. Arrancando del Cenáculo pasarían por cerca de la Ciudadela o Torre de David. Frente a ella, y precisamente al lado del templo protestante de la Christ Church, se conservan en el interior de una casa musulmana las ruinas de una iglesia antigua, que «los peregrinos llaman de las *Tres Marías*». Este sitio se hallaba en el camino que seguirían ellas para el S. Sepulcro, «yendo a salir fuera de la ciudad por la puerta de Gennat o la de Efraín» (p. 760).

La autoridad del P. A. Fernández es indiscutible en materia geográfica y cualquiera puede confiarse tranquilo a su criterio sereno y siempre documentado.

4.—El P. A. Fernández admite la aparición de Cristo a las mujeres, aunque hoy día hay muchos autores que la rechazan. Pero el P. F. es sereno en su apreciación y cita la sentencia contraria y alguna de las razones en que se apoya. Este problema él lo estudia como de paso. Supone que las piadosas mujeres vuelven al S. Sepulcro después de ir al Cenáculo con el mensaje del Angel. «En el camino» se les aparece Jesús. No dice el P. F. si se les aparece a la ida o a la vuelta. Sí supone que esta aparición es posterior a la de Magdalena. Tampoco dice si Magdalena está presente a esta aparición colectiva. Aquí el autor sigue a la letra el texto de Mt, aunque ya introduce él la vuelta de las mujeres al S. Sepulcro. Esto no todos se lo concederán hoy día. Porque el texto de Mt muy condensado admite otras explicaciones más críticas fundadas en los métodos literarios del evangelista.

5.—La aparición a los discípulos de Emaús es la más importante en esta Vida bajo el punto de vista geográfico. En la p. 713 tiene un gráfico con su escala en kms. y los caminos que pudieron seguir los discípulos. En la p. 714 tiene una fotografía «Restos de una iglesia de tres ábsides», siglo III, según muchos, reconstruída por los Cruzados y cerca de Amwas. En la p. 715 hay otra fotografía del Santuario franciscano que hay en el-Qubeibe.

---

[3] Cf. VerVid 22 (1942) 97-102.

El P. F. empieza por confesar que hasta el presente no se ha logrado localizar con certeza el Emaús del evangelio. Hay hasta seis localidades que pretenden esta gloria. Merecen la atención del estudioso crítico solamente dos: 1.°) El Emmaus de 1 Mac 4, 3, que en la época romana se llamó Nicópolis y ha llegado hasta nosotros con el actual de *Amwas*, pueblecito distante 30 km. de Jerusalén, por el oeste. En el límite de la montaña con la llanura, por donde viene la carretera de Jafa. A esta distancia se aplican muy bien los 160 estadios, que leen muchos códices griegos de Lc.

2.°) El segundo pueblo digno de consideración es el actual llamado el-Qubeibe, a 12 km. de Jerusalén, también por el oeste, aunque un poco más al norte que el anterior. A este pueblo se aplican bien los 60 estadios, que ponen otros códices en el texto de Lc. Los PP. Franciscanos tienen aquí un convento y una iglesia muy devota que recuerda con sus pinturas el paso del evangelio.

El P. F. estudia todos los aspectos de la cuestión: el arqueológico, el histórico, el filológico y el tradicional. Ninguno, por sí, resuelve el problema con seguridad. La solución depende de todo el conjunto.

a) *Aspecto arqueológico.*—En Amwas hay ruinas de una iglesia que ascienden al siglo III o principios del IV. Las ruinas de la iglesia de el-Qubeibe restaurada por los PP. Franciscanos no consta si ascienden a la época bizantina o son de los Cruzados [4].

El P. F. por la antigüedad de las ruinas piensa con los PP. Dominicos de la Escuela de Jerusalén que la preferencia está por Amwas. Este argumento es susceptible de sujetivismo. No bastan ruinas de una iglesia para localizar el hecho evangélico. ¿Se prueba que las ruinas de Amwas obedecen a la localización del Emaús evangélico? La duda es tanto más razonable cuanto que en el-Qubeibe existen ruinas y pueden ser de época bizantina. Los Cruzados tuvieron también algún motivo para edificar allí. Por el hecho de las ruinas creo sinceramente que no existe mayor probabilidad en una o en otra sentencia.

b) *Aspecto histórico.*—Lo examina bien el P. F. y reconoce que la narración de Lc favorece más el sitio de el-Qubeibe, dada su menor distancia. Amwas dista de Jerusalén 30 km. Mientras que el-Qubeibe dista, a todo tirar, 12 km. Yendo por atajos la distancia se puede acortar hasta en 7 km. No es lo mismo recorrer en un solo día 60 km., como sería el caso de Amwas, que recorrer 14 o 24. El P. F. aduce ejemplos, pero deben ser de concursos de carreras. El evangelio hace constar que iban andando, que iban tristes. Con esta carga de preocupación y amargura no se andan tan fácilmente 30 km. en

---

[4] Cf. B. Bagati, *I monumenti di Emmaus el-Qubeibe e dei dintorni*. Gerusalemme 1947.

un día. Nótese que el camino es pedregoso y molesto. Y que luego tienen que recorrer los mismos 30 km. a la vuelta, que ya debió ser más rápida porque venían alegres y ansiosos de explayarse ante sus compañeros.

c) *Aspecto filológico.*—El P. A. F. estudia aquí la lectura original del texto. ¿Escribió S. Lc 160 estadios o escribió 60? Si escribió 60 hay que descartar Amwas, que dista 100 estadios más. El problema estaría resuelto a favor de el-Qubeibe, que dista precisamente los 60 estadios. Reconoce el P. A. Fernández que la mayoría de los mss. lee 60 estadios. Al P. Lagrange esto le hacía gran impresión y resolvió abiertamente a favor de el-Qubeibe y de los 60 estadios [5]. El P. F. se inclina por que la lectura primera era 160 y luego se cambió en 60 para simplificar la dificultad histórica que proviene del hecho de tener que recorrer en un día y dos veces 30 km. Toda esa mayoría de códices que leen 60 estadios dependerían de un solo copista, que tuvo el atrevimiento de leer 60 en lugar de 160. Ya el copista fue atrevido. Cosa insólita en ellos, que solían ser fieles. Los errores de los copistas no suelen ser por advertencia y reflexión, sino por inadvertencias. En todo caso, se trata de un copista muy antiguo, del cual dependen los demás, el cual localizaba el Emaús evangélico cerca de Jerusalén. Este ya es un testimonio antiguo a favor del nuestro de el-Qubeibe.

Pero lo importante aquí es que la mayoría de los mss. lee 60 estadios. Entre ellos está nada menos que el B, códice del siglo IV. Con razón el P. Bover sigue esta lectura, que es también la de Tischendorf, Von Soden, Westcott-Hort, Bernardo Weiss, Vogels y Lagrange. La edición tan extendida en todo el mundo de los protestantes, la de Nestle, sigue también esta lectura de los 60 estadios. Cuando todas las ediciones críticas la aceptan, su fundamento serio debe existir. El P. Merk la aceptó también en sus primeras ediciones. Luego ha cambiado y ha puesto 160 estadios. Y es que el P. Merk ha querido en este punto seguir la opinión del P. Vaccari, que se ha pronunciado en este sentido en dos artículos [6]. Con todo, la edición de la Sacra Bibbia, que dirige el P. Vaccari, mantiene los 60 estadios. La edición de Nolli sigue la lectura última de Merk y por eso pone 160 estadios (Romae 1955).

Nos parece exagerado decir que los escribas antiguos se tomaban tanta libertad (p. 717). Es todo lo contrario. En la transcripción de los manuscritos es donde se observa mayor rigor crítico. Los errores generalmente provienen de equivocaciones, bien del ojo, bien del oído, bien de la memoria. Un cambio intencionado es rarísimo y siempre

---

[5] RebBíbl 1896, p. 89.
[6] Cf. *Antonianum* 25 (1950) 493-500; VerVid 17 (1937) 126-28.189-90.

hay que probarlo. Aquí habría que suponer que el copista, al oir 160, se quedó sólo con la última cifra y omitió distraído el 100. Esto ya pudo ocurrir. El cambio intencionado no se puede admitir sin prueba seria. Hoy por hoy, yo me quedo con la lectura de 60 estadios, que es la de la mayoría de los críticos. Esta es ciertamente la más probable. Y como es incompatible con el Emaús-Amwas, que dista 160 estadios, tengo por más probable Emaús-el-Qubeibe, que acepta toda la tradición franciscana.

d) *Aspecto tradicional.*—El P. F. aduce a favor del Emaús-Amwas el testimonio de Orígenes, Eusebio, S. Jerónimo y Hesiquio, y remite al *Enchiridion locorum sanctorum* de Baldi nn. 980ss. El mismo reconoce el flaco de esta argumentación. Todos los testimonios dependen de Orígenes. Sabemos que Orígenes no es siempre exacto en la localización de algunos hechos evangélicos. Así trocó la «Bethania trans Iordanem» de Jn 1, 28 en Betabara. Cambió también «gadarenos» o «gerasenos» en gergeseos [7].

Nosotros no queremos quitarle autoridad al testimonio de Orígenes. El hecho también de que lo aceptaran Eusebio y S. Jerónimo nos hace fuerza. Por esto nosotros no diremos que sea cierta la tradición franciscana. Pero sí nos parece más probable. Y nos apoyamos en dos razones serias: *a*) Las ruinas que pueden ser del tiempo anterior a la invasión de los persas. *b*) La lectura crítica del texto es ciertamente la razón principal. 60 estadios se puede decir que es la lectura hoy día crítica. Y esta lectura sólo se aplica al Emaús-el-Qubeibe. Sentimos disentir en este punto particular de nuestro querido amigo el P. A. Fernández.

6.—La aparición en el Mar de Galilea nos interesa mucho bajo el punto de vista geográfico. La trata muy bien el P. F. Tiene hasta cuatro fotografías. Una del mar de Tiberíades al clarear el día; otra con la graciosa concha de et-Tabgha; otra de toda la región de et-Tabgha, con el M. de las Bienaventuranzas y la iglesia de la «Mensa Christi». Finalmente tiene una cuarta del exterior de dicha iglesia, con sus gradinatas casi tocando el mar. La Bibliografía del P. F. en esta materia es muy completa. No podía omitir la obra del R. P. Teófilo Antolín, O. F. M. [8]. Tanto la tradición como la arqueología sitúan esta encantadora aparición en el oeste del Lago, en la bahía de Ain et-Tabgha, donde ciertamente abundan los peces. Aquí se establecen los pescadores durante el invierno. Dalman concretamente habla de Heptaêgon [9].

---

[7] Cf. LAGRANGE, en RevBibl 1895, pp. 501-24; 1896, pp. 87-92. Contra Lagrange escribió BUZY en RechScRel 5 (1914) 395-415.

[8] *El Santuario de la Aparición del Señor y del Primado de S. Pedro en el lago de Tiberíades*, Roma 1938.

[9] *Orte und Wege Jesu*, p. 148.

7.—Cuando narra la Ascensión, el P. F. se contenta con decir que tuvo lugar en el Monte de los Olivos. No dice más. Esta sobriedad suya tal vez obedezca a que no encuentra sólido fundamento para la tradición más concreta. Ya desde el siglo IV parece que existían allí dos edificios que recordaban la Ascensión. El «Imbomon» = en el Montículo, y la Eleona, mons Elaeon o de los Olivos. Era el primero una monumental rotonda pavimentada con mosaicos y ricos mármoles. Tres hileras de columnas concéntricas formaban tres galerías cubiertas, según Arnulfo. Un templete cobijaba en el centro de la rotonda las huellas de Jesús impresas en la roca y un magnífico propileo adornaba la fachada del Santuario al oeste. Hoy es un santuario musulmán. La Eleona era la grande basílica construída por Sta. Elena, junto al Imbomon, sobre la cueva donde Jesús había pronunciado su discurso escatológico y tal vez también el Pater Noster. Una magnífica fotografía de este venerando sitio hay en la p. 539, cuando el P. F. trata del sermón escatológico. El «Padre Nuestro», que la tradición ha fijado también en este Monte de los Olivos, el P. F. lo sitúa en el valle del Jordán (p. 424). Esto es muy discutible. El P. F. se ha atenido en este punto a la teoría corriente desde el P. Lagrange de considerar la gran sección de Lc 9, 51-18, 14 como sección pereana. Y lo curioso es que S. Lc no menciona nunca la región de Perea en esta parte, tan importante de su Evangelio. El P. Fernández estudia con gran erudición los documentos topográficos de la Oración del Pater Noster. Siguiendo al P. Baldi cree que el documento más antiguo que habla del Monte de los Olivos es del siglo IX. Ya es bastante, si se considera que el texto mismo de Lc favorece este lugar. Nótese que inmediatamente antes nos ha contado la escena de Marta y de María (Lc 10, 38-42).

Conclusión

La Vida de J. C. escrita por el P. A. Fernández es indispensable para cualquier punto de geografía que el lector quiera estudiar. Sin quitarle otros méritos muy relevantes, en el aspecto geográfico no existe ninguna otra que le aventaje. Que este insignificante contributo a tan merecido homenaje sea un reconocimiento de la ciencia bíblica del P. A. Fernández y, a la vez, una prueba de nuestra amistad en Jesucristo, que, iniciada en Roma, ampliada y estrechada en Jerusalén, se prolonga mediante nuestras mutuas oraciones en esta vida, esperando que, por la misericordia de Dios y la intercesión de la Virgen Santísima, se eternice en el cielo.

Fr. León Villuendas Polo, O. F. M.
Obispo de Teruel

INDICE DE LAMINAS

	Páginas	
Presentación	1-6	(305-310)
Lámina I.—Andrés Fernández, S. J., 1960.		
Lámina II.—Su Santidad, el Papa Juan XXIII. Autógrafo.		
Lámina III.—Telegrama de S. Em. el cardenal Tardini.		
Lámina IV.—Carta autógrafa de S. Em. el cardenal Pla y Deniel.		
Láminas V-VI.—Carta autógrafa de S. Em. el cardenal De Arriba y Castro.		
Lámina VII.—Carta autógrafa de S. Em. el cardenal Quiroga.		
Láminas VIII-X.—Carta autógrafa del Excmo. Sr. Dr. D. Gregorio Mondrego.		
Robert Nort, S. J., *A Unique New Palestina Art-Form.*	77-86	(381-390)
Lámina XI.—Ghassul 1960.		
Lámina XII.—1.ª Plaster: as first discovered. 2.ª Plaster: first traces of genuine design.		
Lamina XIII.—Tiger paintig.		
Lámina XIV.—Geometric painting reconstructed.		
Lámina XV.—1.ª Plaque B 7, showing bands. 2.ª Plaque A 33 with copy.		
Lámina XVI.—«Star»-festoon of Plaques A 1-3.		
Lámina XVII.—1.ª «Hands» of Plaque A 7. 2.ª Room containing Brick Wall 16.		
Lámina XVIII.—Père Senès and Frère Vives working.		
Constancio Gutiérrez, S. J., *¿Cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?*	99-107	(403-411)
Lámina XIX.—Portada del manuscrito de Barreda.		
Lámina XX.—Folio 15 v. del manuscrito de Barreda.		
Lámina XXI.—Folio 16 r. del manuscrito de Barreda.		
Bonaventura Ubach, O. S. B., *Sobre l'itinerari de Jacob de Paddan-Aram a Siquem, passant per Mahanaim* ...	163-168	(467-472)
Lámina XXII.—1.ª Tell el-Emrameh. 2.ª Ramats que passen el gual del Jaboc a Tell el-Emrameh		
Lámina XXIII.—Hadat eš-Šim'oni vist des de Tell el-Emrameh.		
Lámina XXIV.—Mapa de l'itinerari de Jacob des del Golan a Siquem.		

Páginas

Sebastianus Bartina, S. I., *Fragmenta cuiusdam «Hilkot Sepher Torah» in urbe guixolensi reperta* 187-216 (491-520)
Lámina XXV.—Manuscriptum Guixolensi (Ex 20,18 - 24, 14).
Lámina XXVI.—Manuscriptum Guixolense (Ex 24, 14 - 30,37).
Lámina XXVII.—Manuscriptum Guixolense (Ex 30, 37 - 35,1).
Lámina XXVIII.—Manuscriptum Guixolense (Ex 35, 1 - Lv 1,14).

Bartolomé Pascual, Obispo de Menorca, *Dos notas al Salterio* 341-351 (645-655)
Lámina XXIX.—El Gran Hermón con los montes Sión.
Lámina XXX.—El Hermón desde Merǧ Ayun.

Ramón Roca-Puig, Pbro., *Un pergamino copto en Barcelona. P. Bar. Inv. Núm. 8. Lc 9, 29-32.36-39.42-45. 48-50* 533-546 (837-850)
Lámina XXXI.—P. Barc. Inv. n.º 8. Página 2.
Lámina XXXII,—A) Página 1.ª, columna 1.ª; B) Página 2.ª, columna 2.ª
Lámina XXXIII.—Página 1.ª, columna 2.ª
Lámina XXXIV.—Página 2.ª, columna 1.ª

Félix M. Pareja, S. I., *Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María* 555-567 (859-871)
Lámina XXXV.—Folio 140 v. del Manuscrito M. 1668 de la Biblioteca de El Escorial en que empieza el relato sobre la vida de Jesús.
Lamina XXXVI.—Folio 141 r.
Lámina XXXVII.—Folio 141 v.
Lámina XXXVIII.—Folio 142 r.
Lámina XXXIX.—Folio 142 v.
Lámina XL.—Folio 143 r.
Lámina XLI.—Folio 143 v.
Lámina XLII.—Folio 144 r.
Lámina XLIII.—Folio 144 v.

Henri Senès, S. J., *Heptapegon-Tabula-Tabgha* 569-577 (873-881)
Lámina XLIV.—Basilique de la Multiplication des Pains.
Lámina XLV.—La source principale de l'Heptapegon.
Lámina XLVI.—Chapelle du monastère d'Heptapegon.
Lámina XLVII.—Heptapegon. Tabula. Tabgha.

INDICE

Páginas

FRANCISCO DE PAULA SOLÁ, S. I., Facultad de Teología, San Cugat del Vallés, Barcelona, *R. P. Andrés Fernández Truyols, S. J. (1870-1960)* ... 7 (311)

1. TEMAS GENERALES

S. Em. AGOSTINO cardinale BEA, della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, Roma, «*Libri sacri Deo dictante conscripti*» ... 25 (329)

MANUEL DE TUYA, O. P., Facultad Teológica Pontificia de San Esteban, Salamanca, *La inerrancia bíblica y el «hagiógrafo opinante»* ... 35 (339)

MIGUEL NICOLAU, S. I., Universidad Pontificia, Salamanca, *Sentido «plenior» de la Sagrada Escritura* ... 45 (349)

VINZENZ HAMP, Universität, München, *Genus litterarium in Wunderberichten* ... 58 (361)

HANS BARDTKE, Dekan für alttestamentliche Wissenschaft an der Evang.-Theologischen Fakultät, Leipzig, *Gedanken zur Arbeit an der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft* ... 65 (367)

ROBERT NORTH, S. J., Pontifical Biblical Institute, Jerusalem, Israel, *A Unique New Palestina Art-Form* ... 77 (381)

JOSÉ O'CALLAGHAN, S. J., Director de «Balmesiana», Barcelona, *Trato de los cristianos en su correspondencia privada. Papiros griegos del siglo V* ... 87 (391)

CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. J., Universidad Pontificia de Comillas, Santander, *¿Cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?* ... 99 (403)

FRANCISCO CANTERA BURGOS, Universidad de Madrid, *El obispo Bernardo Oliver y la tradición manuscrita de su tratado «Contra caecitatem iudaeorum»* ... 109 (413)

Páginas

2. *ANTIGUO TESTAMENTO*

PABLO TERMES ROS, PBRO., Seminario Conciliar de Barcelona, *La formación de Eva en los Padres Latinos hasta San Agustín inclusive* ... 117 (421)

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C., Universidad de Barcelona, *Un Ms. de Onqelos de transición del sistema palestinense al prototiberiense. Ms. 607, ENA 2576, del Seminario Teológico Judío de Nueva York (Onqelos Gn 4, 7 - 6, 1)* ... 157 (461)

BONAVENTURA UBACH, O. S. B., Consultor de la Pontificia Comissió Bíblica, Monastir de Montserrat, *Sobre l'itinerari de Jacob de Paddan-Aram a Siquem passant per Maḥanaim* ... 163 (467)

Mons. JOSEPH COPPENS, Université de Louvain, *Les traditions relatives à la manne dans Éxode, XVI* ... 169 (473)

SEBASTIANUS BARTINA, S. I., Facultas Theologica Castroctaviana, San Cugat del Vallés, Barcelona, *Fragmenta cuiusdam «Hilkot Sepher Torah» in urbe guixolensi reperta (Ex 20, 18 - Lv 1, 14).* 187 (491)

ANGELO PENNA, C. R. L., Consultore della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, Università di Roma, *L'introduzione al libro dei Giudici (1, 1 - 3, 6)* ... 217 (521)

VICENTE VILAR HUESO, PBRO., Director del Colegio de Santiago, Jerusalén, Jordania; Seminario Conciliar de Valencia, *La batalla del Quisón y su problema cronológico (Ju 4-5)* ... 227 (531)

JOSEPH DE FRAINE, S. I., Filosofisch en Theologisch College, S. J., Heverlee-Leuven, *Le roi Agag devant la mort (1 Sam 15, 32 b).* 233 (537)

HUBERT JUNKER, Rektor an der Theologischen Fakultät, Trier, *Der Graben um den Altar des Elias. Eine Untersuchung über die kultische Überlieferung von I Kg 18, 29-38* ... 243 (547)

JUAN PRADO, C. SS. R., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, Laguna de Duero, Valladolid, *Los destinos de Edom* ... 253 (557)

FRANCISCO PLANAS, Obispo de Ibiza, *Las islas del mar* ... 263 (569)

A. M. DUBARLE, O. P., Couvent d'Études des Frères Prêcheurs, Le Saulchoir, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam* ... 273 (577)

JOSÉ MARÍA MILLÁS VALLICROSA, Universidad de Barcelona, *Orígenes de la localización de la tumba de David en el Santo Cenáculo* ... 291 (595)

OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., Monasterio de El Escorial, Madrid, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo paciente»* ... 299 (603)

JESÚS ENCISO VIANA, Obispo de Mallorca, *Los Salmos-prólogos.* 317 (621)

FÉLIX ASENSIO, S. I., Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, *Salmo 36. Su avance hacia la plenitud Luz-Vida* ... 329 (633)

Páginas

BARTOLOMÉ PASCUAL, Obispo de Menorca, *Dos notas al Salterio. Salmos 131 y 133* ... 341 (645)

LUIS BRATES, S. I., Facultad de Teología, San Cugat del Vallés, Barcelona, *Algunas correcciones conjeturales en los Salmos* ... 353 (657)

JOHANNES SCHILDENBERGER, O. S. B., Kloster Beuron, *Bemerkungen zum Strophenbau der Psalmen* ... 369 (673)

Mons. TEÓFILO AYUSO MARAZUELA, Lectoral; Universidad de Zaragoza, *Un autorizado testigo en el Salterio de la Vetus Latina Hispana: El Pseudo-Speculum* ... 387 (689)

ALBERTO VACCARI, S. J., Consultore della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, Pontificio Istituto Biblico, Roma, *Ecclesiastico, 37, 10.11: critica ed esegesi* ... 401 (705)

TEÓFILO DE ORBISO, O. F. M. CAP., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, Universidad Pontificia Lateranense, Roma, *El cántico a la viña del amado (Is 5, 1-7)* ... 411 (715)

JOSÉ ALONSO DÍAZ, S. J., Universidad Pontificia de Comillas, Santander, *La ceguera espiritual del pueblo en Is 6, 9-10 en relación con la acción de Dios* ... 429 (733)

RAFAEL CRIADO, S. I., Facultad Teológica S. I., Granada, *El valor de «laken» (Vg «propter») en Is 7, 14. Contribución al estudio del Emmanuel* ... 437 (741)

EDMUND F. SUTCLIFFE, S. J., Heythrop College, Oxon, England, *The Emmanuel Prophecy of Isaias. 'Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel', Isaias 7:14.* 449 (753)

LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. I., Pontificio Istituto Bíblico, Roma, *La canción de la viña. Is 27, 2-5* ... 463 (767)

ERNST VOGT, S. J., Rektor des Päpstlichen Biblischen Instituts, Rom, *Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen* ... 471 (775)

JOSÉ RAMÓN SCHEIFLER, S. I., Facultad de Teología, Oña, Brugos, *El hijo del hombre en Daniel* ... 485 (789)

3. *NUEVO TESTAMENTO*

Mons. LORENZO TURRADO, Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, *El bautismo «in Spiritu sancto et igni»* ... 503 (807)

GIORGIO R. CASTELLINO, S. D. B., Torino; Università di Roma, *L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari (Matteo 22, 1-14)* ... 515 (819)

AGUSTÍN ARCE, O. F. M., Biblioteca de S. Salvador, Jerusalén, Jordania, *El topónimo natal del Precursor* ... 519 (825)

RAMÓN ROCA-PUIG, PBRO., Fundación San Lucas Evangelista, Barcelona; Universidad de Salamanca, *Un pergamino copto en*

Páginas

Barcelona. P. Barc. Inv. Num. 8. Lc 9, 29-32. 36-39. 42-45. 48-50 ... 533 (837)

FÉLIX PUZO, S. I., Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, *Marta y María. Nota exegética a Lc 10, 38-42 y 1 Cor 7, 29-35* ... 547 (851)

FÉLIX M.ª PAREJA, S. I., Instituto Hispano-Arabe, Madrid, *Un relato morisco sobre la vida de Jesús y de María* ... 555 (859)

HENRI SENÈS, S. J., Pontifical Biblical Institute, Jerusalem, Israel, *Heptapegon-Tabula-Tabgha* ... 569 (873)

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, PBRO., Lectoral; Seminario Conciliar de Madrid, *El Evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica* ... 579 (883)

JUAN LEAL, S. I., Facultad Teológica S. I., Granada, *El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología* ... 591 (895)

SERAFÍN DE AUSEJO, O. F. M. CAP., Convento de PP. Capuchinos, Sevilla, *El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio* ... 603 (907)

LEÓN VILLUENDAS POLO, O. F. M., Obispo de Teruel, *La geografía de las apariciones de Cristo resucitado en la «Vida de Jesucristo» del P. A. Fernández* ... 625 (929)

Indice de láminas ... 631 (935)

Esta «Miscelánea Bíblica Andrés Fernández»,
se terminó de imprimir el día 24 de julio
de 1961, víspera de Santiago Apóstol,
Patrón de España, en los Talle-
res Gráficos «Raycar, S. A.»,
Matilde Hernández, 27,
M a d r i d

DATE DUE

FACULTY

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS540 .S12
Miscelanea Biblica Andres Fernandez
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00041 0441